Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Avril 1931

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La prière des Primitifs d'Amérique

La prière, dit le catéchisme, est une élévation de l'âme vers Dieu pour l'adorer, le remercier, lui demander ses grâces...

Les Primitifs savent-ils prier ? Si, comme on le pensait naguère, ils sont restés à un stade arriéré de l'évolution, si leur religion est une magie ou un fétichisme — la crainte de l'esclave qui redoute le fouet de son maître, le désir du chien qui mendie une sucrerie... —, leur prière ne peut être que fort grossière : ils doivent ramper devant leur dieu; quant aux louanges de leur manitou, s'il y en a, « c'est que, pense un auteur récent (1), une conception inférieure de la personne divine (la seule, juge-t-il, à laquelle puissent parvenir des « Primitifs ») suppose le dieu aussi sensible à la flatterie qu'un être humain ».

Mgr Le Roy, dans son beau livre sur la *Religion des Primitifs* (2), constate aussi que, pour les Pygmées d'Afrique, la prière est d'un ordre moins élevé qu'elle n'est

(1) Théodore Robinson, prof. à l'Université de Cardiff (trad. française par G. Roth. Payot, 1929, p. 22.)
(2) Beauchesne, 5e éd., 1925, p. 297.

pour le chrétien : « Si un chrétien a pu définir la prière la respiration de l'âme en Dieu, on ne saurait appliquer cette notion supérieure à celle de nos Primitifs. Chez eux, la prière est essentiellement une demande (de biens temporels). » C'est encore l'avis du P. Briault : « Si les Gabonais ne négligent pas tout à fait le culte de Dieu, si les Nyanakas ont de fort belles prières aux heures de souffrance et de maladie, ils sont encore loin de comprendre « le devoir habituel de la prière », d'avoir un « souci de perfectionnement moral, imitation lointaine de l'idéal divin » (1).

Nous étions tentés de le croire aussi, et que tous les primitifs étaient incapables de s'élever à une prière d'adoration, de louange, d'actions de grâces. Le récent ouvrage du Père Schmidt, de la Société du Verbe-Divin, sur *L'origine de l'idée de Dieu* (2), nous apprend qu'il n'en est rien. S'appuyant sur les travaux des meilleurs ethnologues de l'école américaine (3) et sur les découvertes de ses confrères, les Pères Koppers et Gusinde (4), parmi les indigènes de la Terre-de-Feu, il nous décrit la religion, la mythologie, les superstitions, les croyances ancestrales d'environ quarante tribus de l'Amérique du Nord, et des trois peuplades de la Terre-de-Feu, les Selk'nam, les Yamana et les Halakwulup.

Nous ne voudrions pas que cet ouvrage magistral restât inconnu chez nous. Une fois de plus, nous aurons la joie de voir que « Dieu ne s'est pas laissé sans témoignage »,

(1) *Polythéisme et fétichisme*, Bloud et Gay, 1929, pp. 114, 142.

(2) *Der Ursprung der Gottesidee*, 2e partie, 2e volume : Die Religionen der Urvölker Amerikas, les Religions des peuples primitifs d'Amérique. München in Westphalen. Aschendorfsschen Verlags Buchhandlung, XLIV-1065 pages, 1929. Nous nous contenterons, dans nos références, du sigle S. pour renvoyer à l'ouvrage du P. Schmidt.

(3) Boas, Curtin, Dorsey, Kroeber, Lowie, etc..., Radin, Swanton, Wissler, etc...

(4) Voir l'article du P. W. Koppers dans les *Études* (t. LIX, 1922, pp. 152-165). « La Religion et l'Être Suprême chez les Yayan (peuplade de la Terre-de-Feu). »

et, que de l'Orient au Couchant, des Indes jusqu'au Far-West, les hommes, quand ils ont écouté la voix de la nature et de leur conscience, se sont élevés spontanément jusqu'à Dieu, et l'ont adoré (1).

Qu'on nous comprenne bien : nous ne voulons pas dire que la prière de ces peuples soit parfaite, encore moins qu'elle puisse se passer de la Grande Prière que le Christ est venu nous enseigner; au contraire, l'Évangile leur est d'autant plus nécessaire qu'ils l'ont attendu depuis des générations, et que, perdus au delà des mers, isolés et sans secours, ils ont gardé fidèlement — aussi pur qu'ils le pouvaient — leur désir de voir le Dieu « qu'ils cherchent en tâtonnant ».

*
* *

Ce qui nous frappe dans les prières de ces Indiens, c'est, d'abord, leur *sincérité* : elle est pure de tout mélange, littéraire, romantique ou hagiographique. Elle ignore les « phrases », elle ignore presque les mots.

Entre l'âme du primitif et son Dieu, semble exister cette familiarité que rêve tout chrétien.

Dieu est pour lui un être vivant, une personne, un *Père*. « Mon Père », « Notre Père », c'est le nom de Dieu dans au moins *huit* tribus algonquines et dans les trois tribus fuégiennes. Dans l'esprit de l'Indien, Dieu n'est pas une image devant laquelle il se farde et qu'il arrive à tromper : c'est le Dieu vivant, qui vit en-haut et qui voit tout sur terre; il est bon, mais il juge. Alors, que Lui cacher? Il arrive à tout savoir; que Lui apprendre? Il sait tout avant qu'on ouvre la bouche. Il aime les hommes, Il veut que les Indiens lui parlent : c'est leur devoir, et Il veut qu'ils lui parlent avec respect et humilité : « Je pense à une chose, dit un vieillard Mascoutens

(1) Ne peut-on dire aussi qu'ils se souviennent de la voix de Dieu, de la « *révélation primitive* »? Un ethnologue de la valeur du R. P. Schmidt n'est pas loin de le croire.

(tribu Algonquine) (1), on n'a pas le droit de jouer avec Dieu ou avec ses paroles : vous devez le respecter, lui et les choses qu'il nous a données. »

N'est-ce pas ce nous appelons le plus pur « sentiment religieux »? ce mélange de crainte et de gratitude, ce désir timide de connaître l'Invisible, ce désir qui n'est pas de la curiosité, mais le sentiment obscur de sa présence toute-puissante...

C'est un sentiment analogue qui domine la fête annuelle d'une autre tribu Algonquine, celle des Lenape. Au mois d'octobre, les Indiens s'assemblent autour d'un ancien, qui annonce et prépare la longue prière (2) :

« Nous sommes reconnaissants (à *Giselemuka'ong*) d'être si nombreux à vivre, de pouvoir nous réunir une fois encore, prêts à accomplir nos cérémonies en pleine foi.

« Nous nous réunissons douze nuits de suite pour prier *Giselemuka'ong* (qui habite le douzième ciel) : il nous a enseigné à offrir notre prière au Ciel suprême... Nous devons tous concentrer nos pensées sur cette réunion, pour que *Giselemuka'ong* nous regarde et nous accorde ce que nous lui demandons... »

Ne croirait-on pas entendre l'homélie d'un catéchiste? dans un silence solennel, ses fidèles l'écoutent : ils savent que leur Dieu est présent.

Ainsi parle encore l'ancien qui officie chez les Minsi, un autre clan des Lenape (3) :

« Nous sommes ici rassemblés, notre maison est purifiée, et *Pat'umvas* est *chez nous* pour entendre notre adoration. »

Silence, recueillement, respect : les Indiens sentent qu'une Personne est là. Ils ne la voient pas, mais ils savent, comme les Mascoutens, que s'ils ne peuvent le saisir, « *Kasti-Munito*, le Grand Esprit, est le seul que

(1) S. p. 519.
(2) S. p. 429 sqq.
(3) S. p. 432.

nous sentions tous en nous quand nous faisons une bonne action..., nous sentons alors que le Grand Esprit est grand »; ils éprouvent, quand on leur demande ce qu'ils pensent de leur religion, de leur Dieu, cette émotion que décrivait au savant ethnologue Curtin « un des plus intelligents Wintun qu'il ait rencontrés » : « Quand je parle de ces choses, je suis rempli de crainte, j'éprouve une sorte de frisson »; ils savent que *Olelbis*, leur grand Dieu, est là dans « l'Azur central », dans son magnifique palais, le « *Panti-Hlut* », et que, de là, il voit tout ce qui arrive (1).

*
* *

Étudions maintenant, autant que nous pourrons, les prières qu'ils adressent au Grand Esprit; essayons de découvrir leurs émotions religieuses, le mouvement de leur âme devant lui. En l'analysant, nous craignons de le troubler, de le déformer : les Indiens ne songent pas à produire, l'un après l'autre, un acte de foi, puis un acte de respect, un acte d'humilité, un acte d'actions de grâces, un acte de confiance et d'espoir. En un seul acte qui comprend tous les autres et les rend inutiles, ils exposent leur âme devant Dieu; c'est du moins l'impression qu'on ne peut s'empêcher d'éprouver en les écoutant. Cet acte unique, pourtant, puisqu'il s'arrête et s'exprime en paroles, peut s'analyser, se diviser en fractions multiples et successives : nous tâcherons de les observer l'une après l'autre.

Les Arapaho (tribu Algonquine) ont compris que leur prière et leurs cérémonies sont un mouvement vers Dieu et l'effort incessant de leur âme vers le Bien : voici le symbole qu'ils en donnent le septième jour d'une de leurs plus grandes fêtes, la Danse du soleil (2) :

« Tous les officiants, prêtres et danseurs, sont harassés (par les cérémonies fatigantes et le long jeûne de la fête);

(1) S. p. 77.
(2) S. p. 745-6.

pourtant, avant que le soleil se lève, tout le monde est debout pour danser une dernière fois la danse de l'aurore... » Les prêtres et les danseurs se mettent sur quatre rangs et s'avancent du Nord-Ouest vers le Pieu central de la Hutte sacrée, qui est à l'Est. A mi-route, ils s'arrêtent, et retournent vers l'Ouest; ils reviennent encore, et retournent quatre fois, en s'avançant toujours un peu plus près du Lieu saint. La dernière fois, ils arrivent à vingt pas de la Hutte, s'arrêtent et se secouent énergiquement. « Cette avance progressive, dit le P. Schmidt, signifie la *montée infatigable de la prière vers l'Homme d'En Haut*; elle représente encore l'effort de l'homme vers le bien » : l'homme s'avance, recule, s'avance un peu plus, recule encore, et finit enfin par arriver au but.

En Europe, nous avons encore de ces processions dansantes : par exemple, en Espagne, et dans le Luxembourg, à Echternach, pour la fête de saint Willibrord : cette marche hésitante — et fatigante — qui toujours recommence et ne s'arrête jamais, n'est-elle pas, dans sa naïveté, plus éloquente qu'un discours? n'excite-t-elle pas les Indiens, ne nous encourage-t-elle pas nous-mêmes à reprendre sans cesse un courage qui pourrait mollir? ne nous assure-t-elle pas de la valeur de nos efforts? ils nous rapprochent sans cesse du terme divin, de la porte du sanctuaire, « de la gloire de la résurrection » (1).

(1) Les Arapaho ne seraient-ils pas les mêmes que ces Corbeaux dont parle le Père De Smedt dans sa lettre du 4 novembre 1842 à François De Smedt et qu'il semble avoir rencontrés dans le même pays, à l'Est des Montagnes Rocheuses? Voici ce qu'il raconte : « Ravis de joie, les sauvages déclarèrent que ce jour était le plus beau de leur vie. Ils me prièrent de les « *prendre en pitié* » et de rester parmi eux pour leur apprendre, ainsi qu'à leurs petits enfants, à connaître et à servir le Grand Esprit... Je remis ma croix entre les mains du Chef. Celui-ci la baisa avec respect, puis, les yeux fixés au ciel, l'image du Sauveur serrée sur sa poitrine, s'écria : « O Grand Esprit, *aie pitié* de tes pauvres enfants, et *fais-leur miséricorde*. » (*Vie du Père De Smedt*, par le P. Laveille, Liége, Dessain, 1913, p. 206.) Les expressions soulignées sont les mêmes que celles de la grande prière de la Danse du soleil.

*
* *

Le « frisson » qu'éprouve le Wintun dont parle Curtin est l'émotion qu'éprouve toute âme religieuse devant son Dieu. Elle se sent petite et basse; elle s'anéantit devant le Créateur; et pourtant elle l'appelle, car elle sent qu'elle a besoin de lui.

C'est déjà le « *double abîme* » de Pascal : l'abîme de néant invoque l'abîme d'Être. « Qui se considérera de la sorte *s'effrayera* de soi-même, et (se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée), entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il *tremblera* dans la vue de ces merveilles (1)... »

« Je suis pauvre en esprit », dit l'Arapaho qui prie (2); « pauvres et humbles, comme nous sommes en ce monde » (3)..., « nous sommes assis sur cette terre, avec un esprit humble, un pauvre cœur, et nous invoquons ta tendre miséricorde » (4), dit-il encore. Il semble ne pouvoir se lasser d'avouer sa bassesse et sa pauvreté, son impuissance dans ce monde, surtout maintenant que les Blancs l'entourent et le poursuivent. Si cette pensée s'exprime surtout dans la grande fête des Arapaho, on la devine en bien des tribus indiennes; c'est la pensée du Maître de la vie qui paraît dans leurs récits de la création, où l'homme, nu, tremblant, muet, ne reprend vie dans le monde désert que si le Créateur lui envoie l'ouragan de son esprit (5); ou que s'Il le baigne dans une eau mystérieuse (6), ou même s'Il lui souffle dans la bouche (7). C'est bien le Maître de la vie qu'un vieillard de la tribu des Gros-Ventres remercie : « Je pense que

(1) Pensées, éd. Brunschvicg, 721.
(2) S., p. 727.
(3) S., p. 744.
(4) S., p. 755.
(5) Wiyot, S. p. 37, 38; Mattole, S. p. 42; Lenape, S. p. 417.
(6) Maidu, S. p. 628 sqq.
(7) Winnebago, S. p. 688 sqq.

« *Nixant* » (l'Homme Blanc d'en Haut) m'a pris en pitié et qu'il m'a permis de vivre assez longtemps pour devenir un vieillard (1). » Et ce *Temaukl* que le P. Gusinde entendait célébrer dans la hutte du vieux *Tenenesk*, ce Dieu « qui ne meurt jamais », qui « habite au delà des étoiles », mais « qui est toujours présent » (2), n'est-il pas aussi « plus fort que tous les hommes »? et les Indiens se sentent impuissants à lui résister. Devant le Maître de la Vie, ils se recueillent, ils s'abaissent; devant le Créateur, naturellement, les Indiens sentent qu'ils ne sont que d'humbles créatures (3).

*
* *

Mais ici un scrupule nous arrête... ou plutôt un regret. En son attitude humiliée, le pauvre Indien sent qu'il est faible et perdu dans le monde, si Dieu ne le regarde pas; mais il semble qu'il ne sente pas, — il ne dit pas qu'il sent — que devant Dieu il est *pécheur*. Il implore, comme une créature, le secours du Tout-Puissant, sa pitié, sa miséricorde; il n'implore pas son pardon; il ne semble pas avoir conscience qu'il est criminel, qu'il a offensé son Père, qu'il doit apaiser sa colère.

Il connaît pourtant la loi morale : il sait que Dieu en est l'auteur, que Dieu la veut voir observer (4), qu'Il en est le vengeur et qu'Il punit les criminels, soit dans cette

(1) S. p. 672.

(2) Selk'nam (tribu fuégienne), S. p. 893 sq.

(3) L'on sait que bien des tribus indiennes croient fermement que Dieu a *créé* l'univers et l'homme, au sens le plus strict du terme : « Il pensa seulement, et ils existèrent », disent les Wiyot (S. p. 37); et les Arapaho : « Mon Père, souviens-toi que nous sommes tes enfants, depuis le jour où tu as fait le ciel et la tere, où tu as créé Un homme et Une femme (= le premier homme et la première femme). » (S. p. 727.)

(4) Wiyot, S. p. 38 sqq.; Yuki, p. 67; Maidu, p. 129 sqq.; Patwin, p. 258; Mascoutens, p. 518 sqq.; Arapaho, p. 746 sqq.; Selk'nam, p. 894; Yamana, p. 930; Halakwulup, p. 969.

vie (1), soit dans l'autre (2); beaucoup de tribus ont même un sentiment très délicat de la pureté morale, des dispositions que demande la célébration des fêtes (3); plusieurs peuplades algonquines ont même institué une confession publique des fautes, surtout sexuelles, avant toutes les fêtes (4)... Mais on peut se demander si ce scrupule de pureté — qui semble si exigeant — est autre chose qu'un souci de pureté *rituelle*, s'il n'est pas le désir d'être en ordre, d'avoir satisfait — au moins extérieurement — à toutes les prescriptions de la loi morale. Autrement dit, l'Indien ne semble pas croire qu'il ait *offensé Dieu* en violant ses commandements; il ne se croit pas en faute à l'égard de celui qu'il appelle « Mon Père », et ne semble pas en éprouver de la douleur, comme un fils qui a désobéi à son père.

Le ton de familiarité confiante, la tendresse affectueuse qui règne dans ses prières les plus solennelles, où il ne craint pas de demander « toutes les faveurs spirituelles et corporelles », pour lui-même, pour sa famille et pour son peuple, en un mot, l'abandon filial de son attitude envers Dieu, tout nous portait cependant à le croire, nous nous y attendions et nous étions un peu déçus de n'avoir rien ou presque rien trouvé qui ressemblât à notre « contrition parfaite ».

Il y a bien une exception, mais une seule :

Ce n'est pas chez les Californiens ni chez les Algonquins, à l'Ouest ou à l'Est de l'Amérique du Nord, que nous rencontrons ce sentiment : leurs poétiques récits de la création et du déluge, les brillantes cérémonies de leurs longues fêtes ont sans doute moins de valeur religieuse que l'intimité, la tendresse presque enfantine de la piété des Fuégiens.

Lors de son séjour au bord du détroit de Magellan,

(1) Lenape, p. 446 sqq.; Selk'nam, p. 894 sqq.; Yamana, p. 930 sqq.
(2) Maidu N.-O., p. 448; Lenape..., etc...
(3) Ibid., p. 180 et passim.
(4) Ojibway, p. 507; cf. p. 842.

chez les Yamana, en mars 1923, le P. Gusinde raconte comment, sans qu'il s'y attendît, il fut témoin de leur foi profonde, de leurs sentiments religieux les plus intenses (1). Une vieille femme venait de mourir. Depuis longtemps elle était malade et sa mort eût dû sembler plutôt une délivrance pour elle et pour ceux qui l'entouraient. Pourtant, dans toutes les huttes, ce ne fut qu'un concert de plaintes et de gémissements. Après l'enterrement, tandis qu'il pleuvait, eut lieu dans une petite cabane le *yalasemoina* (la réunion funèbre); pour ne pas déranger, et laisser ces pauvres gens se plaindre librement, le P. Gusinde ne voulait pas se montrer. Très aimablement, on l'invita à entrer; il finit par accepter, mais resta dans un coin. « Alors, dit-il, ce fut pour moi une grande surprise : j'assistai à une scène émouvante où ces gens, sans respect humain ni fausse honte, laissèrent libre cours à leurs sentiments les plus naturels. Toujours et toujours, ils en revenaient au « Grand Esprit d'en Haut », à *Vatauineva*. Tour à tour, chacun parla, et plusieurs fois, et longtemps : c'était toujours la même chose; ils s'en prenaient à *Vatauineva* : « C'est le Maître. Que peut-on contre lui? » Et chacun répétait qu'il avait bien le droit de s'en prendre à *Vatauineva*, de lui faire des reproches, de lui demander compte de son acte..., etc..., toujours les mêmes idées, toujours les mêmes formules. »

Enfin, au bout de sept heures, l'assistance se dispersa; chacun rentra chez soi, bien fatigué; « mais, dans le silence de sa hutte, quand il se retrouva tout seul, sa conscience lui fit des reproches. Alors, dans un mouvement de contrition, il s'adressa encore à *Vatauineva*, *pour lui demander pardon* des paroles qu'il avait dites dans ce moment de grande peine... Et puis, il s'abandonna encore à son chagrin, et, jour et nuit, dans tout le village, on entendait pleurer... »

(1) Le récit se trouve dans l'ouvrage du P. Koppers, *Unter Feuerland Indianer*, p. 168 sqq.; et dans l'ouvrage du P. Schmidt, *Der Ursprung...*, t. II, p. 304 sqq.

On comprend l'émotion du Père : tout ici n'est-il pas naturel, spontané, primitif, presque enfantin,... et sublime? C'est, dans toute sa pureté, le mouvement de l'âme humaine vers Dieu; elle ne réfléchit pas, elle ne se surveille pas : elle souffre et, tout simplement, elle le dit au bon Dieu, comme un enfant qui souffre se réfugie dans le sein de sa mère.

On comprend aussi la surprise du Père; sa présence ne gênait pas; la douleur était trop forte : elle ne pouvait pas ne pas éclater. Pourquoi pleuraient les Indiens? et pour qui? une vieille femme était morte; dans les pays « civilisés », cet événement eût passé inaperçu : notre sensibilité est plus aguerrie peut-être; sûrement elle est plus dure, et nous n'avons peut-être pas assez peur de ressembler à ces païens de l'Épître aux Romains : « sans affection..., sans miséricorde ». Ces primitifs sont restés « humains ».

Humaine aussi, leur contrition; c'est elle surtout qui dut étonner le Père; car elle était aussi spontanée, aussi naturelle, que les paroles violentes qu'elle regrettait. Ici encore, nous nous souvenons des grosses larmes de l'enfant qui a fait de la peine à sa mère. Mais cette contrition nous étonne d'autant plus que, comme nous l'avons dit, nous croyons n'en pas trouver d'autre exemple dans les peuplades primitives d'Amérique. — Ne faut-il pas se souvenir de cette autre parole de l'Apôtre : « Dieu a choisi ce qu'il y a de plus faible dans le monde,... Il a choisi ce qui n'existe pas... »? Est-il un peuple plus faible, plus insignifiant que les peuplades fuégiennes? — Or, c'est en elles que se trouve la plus pure idée du vrai Dieu, la plus pure prière.

*
* *

Les plaintes elles-mêmes, ces « paroles violentes » que les Yamana se reprochent, ne sont-elles pas un acte de foi et d'amour? Le patriarche Job, ce modèle de toute résig-

gnation, n'avait-il pas, lui aussi, souhaité d'avoir un entretien avec Dieu, pour plaider sa cause, pour lui dire, une bonne fois, ce qu'il avait sur le cœur?

« Oh! qui me donnera de savoir le trouver,
d'arriver jusqu'à son trône?
Je plaiderais ma cause devant lui
et je remplirais ma bouche d'arguments... »

[Job, XXIII, 3 sqq.] (1).

Cette plainte d'une mère fuégienne qui a perdu son fils n'est-elle pas semblable à la plainte de Job : « Ah! mon Père, il me l'a donné pour le reprendre... Je suis fâchée contre mon Père, hélas! »

Cette autre plainte d'une veuve est plus proche encore de la plainte de Job : « Je voudrais me rencontrer avec *Vatauineva du ciel*. Où pourrais-je avoir une entrevue avec *Vatauineva*? hélas!... je lui demanderais des explications (2). »

S'ils se plaignent, c'est qu'ils croient que non seulement Dieu existe, que Dieu les voit et les entend, que Dieu sait la douleur qui les atteint, mais aussi que Dieu est *bon*, qu'Il les plaint et qu'Il peut et veut les consoler; c'est-à-dire qu'ils ont *confiance* en lui.

*
* *

« Vous marcherez en pleine sécurité si vous mettez votre confiance dans le Grand Esprit », dit à ses enfants un vieillard Mascoutens (3). Un vieillard d'une autre tribu, les Gros-Ventres, dit à l'explorateur Kroeber : « Je pense que l'Homme blanc d'En-Haut m'a pris en pitié et

(1) En évoquant ces textes de l'Écriture sainte, nous ne voulons pas dire qu'ils soient l'origine de la pensée et de la prière des Indiens; nous ne pensons qu'à une lointaine analogie : dans tous les pays, à toutes les époques, l'âme de l'homme cherche son Dieu, se plaint à Lui et L'invoque à peu près de la même façon.

(2) S. p. 928 sqq.; p. 897 sqq.

(3) S. p. 519.

qu'il m'a permis de vivre assez longtemps pour devenir un vieillard (1). » Enfin un vieillard *Haida* (Algonquin) dit à Swanton que l'être suprême *Sins*, « la Puissance du Ciel lumineux », détermine l'âge auquel chacun doit mourir, et il prie ainsi : « Que *Sins* fasse régner sur moi la paix; qu'il ne permette pas que mon cœur soit triste; *Sins*, regarde-moi (2). »

Ainsi, comme chez les Fuégiens, règne dans les tribus de l'Amérique du Nord ce sentiment d'affection filiale, cette résignation à la volonté divine, cette confiance en un Dieu qui n'est pas seulement le Maître du monde et de tous les événements qui s'y passent, le Maître de la vie des hommes, mais aussi, de leurs cœurs; c'est bien ce Dieu qui les dirige, qui leur inspire les résolutions et les sentiments qu'Il veut, et, comme Il est bon, ces résolutions ne peuvent que mener dans le « sentier » de la paix, ils ne peuvent être que joyeux; on songe à la prière des Hébreux qui demandaient à Jahvé de les garder « à l'ombre de ses ailes » (passim, v. g. Ps. xvi, 8). « Rien que de bon ne vient de lui », disent les Lenape (3); les Indiens ont confiance en Lui, Il exaucera leur prière.

***

S'ils ont cette confiance en Lui, et s'ils Lui parlent avec cette simplicité, nous n'aurons pas de peine à conclure qu'ils Le prient *souvent*, que la prière est vraiment pour les primitifs d'Amérique ce qu'elle n'est pas, de l'aveu de Mgr Le Roy lui-même, pour les Pygmées d'Afrique, la « respiration de leur âme ».

Elle est devenue tellement naturelle aux Fuégiens, elle s'est tellement incorporée à leur vie normale, que les explorateurs du siècle dernier, Darwin et ses disciples, ne l'ont même pas remarquée; parce qu'ils n'avaient pas

(1) S. p. 672.
(2) S. p. 387.
(3) S. p. 446 sq.

voulu s'initier à leur langage et à leurs institutions, ils ont cru avoir enfin découvert des hommes *naturellement athées*. Les relations du PP. Gusinde et Koppers prouvent que les savants se sont trompés (1). Quand la religion pénètre la vie d'un peuple, son langage en est imprégné; même si la foi s'en va, des mots restent, des formules, des institutions où l'ethnologue n'a pas de peine à découvrir la trace des anciennes croyances.

La foi des Fuégiens est vivante : à chaque instant elle s'exprime dans leurs souhaits, leurs plaintes et leurs cris de joie; comme nous disons encore naturellement « Mon Dieu » aux moments de crainte, de souffrance ou de grande liesse, les Yamana, par exemple, s'adressent à *Watauineva* (« le Vieillard ») comme à un ami toujours présent. Les PP. Gusinde et Koppers ont recueilli un catalogue d'environ soixante formules où s'exprime tantôt la plainte et la demande, tantôt et surtout, l'action de grâces : il nous semble entendre les battements de leur cœur et leurs moindres soupirs.

« Ah! mon Père, dit une mère à la mort de son fils, il me l'a donné pour me le reprendre! »; et une femme qui a perdu son mari : « A l'orphelin d'ici-bas, Toi qui es là-haut, tu as enlevé son père, hélas! »; et un vieillard qui voit mourir autour de lui tous ses amis, tous ceux qui ont reçu l'initiation avec lui : « Ah! Toi qui es en-haut, tu as fait mourir tous mes camarades d'initiation! (= tous ceux de mon âge). » Avant de s'embarquer, les pêcheurs s'aperçoivent que le temps menace : « Nous t'en prions, donne-nous du beau temps, mon Père! » Et une pauvre femme qui doit s'en aller pieds nus dans la neige qui tombe : « Pourquoi as-tu fermé les yeux, mon Père, devant la neige? »

Plus loin, nous parlerons de leurs actions de grâces; qu'il nous suffise ici de remarquer la simplicité, presque

(1) Cf. H. Pinard de la Boullaye, *L'étude de l'histoire des Religions*, t. II, 224, n. 4.

la vulgarité de ces élans vers l'au-delà, vers « Mon Père du Ciel », ce sont bien les cris de l'enfant qui souffre et craint, mais surtout qui espère en la toute-puissance de son Père; à côté de Lui, sous ses regards, il s'avance à petits pas, il a bien le droit de lui crier qu'il a peur, qu'il « a mal »... tout à l'heure, il lui sourira.

Si nous allons dans l'Amérique du Nord, chez les Algonquins, ou en Californie nous retrouvons les mêmes sentiments, mais sans doute moins naturels, plus pénétrés de respect, presque « cérémonieux ». Peut-être n'avons-nous cette impression que parce que nous n'avons trouvé mention de cette prière incessante qu'en des cérémonies solennelles où l'individu disparaît dans la communauté : il ne laisse plus libre cours à ses mouvements instinctifs vers Dieu.

Pourtant, en sa solennelle action de grâces, le prêtre officiant des Lenape, après avoir remercié *Giselemuka'ong* pour tous ses bienfaits, s'adresse encore à lui : « Quand nous mangeons, quand nous buvons, quand nous regardons autour de nous, nous savons que c'est *Giselemuka'ong* qui nous a donné tout ce bien-être. Il nous a donné les pensées pures qui seules sont permises, nous *devons Le prier chaque matin* (1). »

Dans la « Danse du soleil » de la même tribu, le prêtre proclame encore ce besoin de prière : « *Nous ne pouvons pas cesser de te prier*, mon Père, Homme d'En-Haut, nous te remercions de vivre sur cette terre. » « Puissent nos pensées atteindre le ciel où est la sainteté! » Sans doute ne fait-il qu'exprimer ici le sentiment que doivent éprouver tous les assistants, la grâce qu'ils demandent (la bénédiction d'une ceinture qui sera le gage de la fécondité d'une femme et, après elle, de la prospérité de sa famille et de tout son peuple); cette grâce est trop importante pour que l'Indien se contente d'une invocation rapide, il insiste, il répète : « Écoute-nous, ô Dieu,

(1) S. p. 43a.

exauce-nous, nous ne pouvons cesser de prier », nous sentons trop le besoin de ta grâce.

Cette insistance est si sûre d'obtenir ce qu'elle demande qu'elle nous paraît un trait caractéristique de la prière habituelle de ces primitifs : c'est une prière toujours renaissante, jamais lassée; ils ont ce que nous appelons « l'esprit de prière ».

Mais on pourrait nous objecter la doctrine et l'usage des Wiyot (1). Cette petite tribu de Californie croit bien que c'est le Grand Esprit, *Gudatrigakwitl*, qui a enseigné la prière aux hommes. « Il a dit : Quand il y a une fête, invoquez-moi... Quand il y a un malheur chez vous, appelez-moi... si quelqu'un ne m'appelle pas, je l'abandonne. »

Cependant le Grand Esprit « ne sera pas invoqué tous les jours. On ne l'appellera que quand on sera dans la détresse. Quand un homme va s'embarquer par un gros temps, qu'il prenne un bâton et qu'il frappe l'eau en disant : *Gudatrigakwitl*, depuis longtemps tu as voulu que les hommes naissent, tu as permis qu'ils s'embarquent en mer, je désire que la mer s'apaise! Alors qu'il s'embarque. »

A première vue, cette doctrine n'enseigne pas la prière habituelle, elle recommande même, sans doute par respect, de *modérer* son inclination à invoquer le Grand Esprit; les Wiyot sentent que le nom de Dieu ne doit être prononcé qu'avec révérence. Pourtant les circonstances où les Wiyot peuvent et doivent même appeler Dieu sont assez fréquentes : un peuple de pêcheurs ne vit guère que de poisson, et c'est bien souvent que le matelot doit se sentir « dans la détresse », aux heures de tempête, loin de tout espoir.

*
* *

L'Indien devant son Dieu ne serait-il que le mendiant

(1) S. p. 38.

qui a conscience de sa misère et de son impuissance, et qui répand ses supplications devant son Maître? Ne serait-il pas aussi le fils devant son Père? N'aurait-il pas devant lui cette attitude de joie aimante et confiante que nous aimons tant à retrouver dans l'âme des enfants?

Comme on a déjà pu s'en rendre compte, elle n'est pas étrangère à l'âme des Indiens; la prière désintéressée leur est presque familière, ils savent oublier leurs misères et leurs besoins pour contempler les grâces que Dieu leur a déjà accordées, et, dans un élan de reconnaissance, le remercier, lui dire leur joie d'être, d'être à Lui, d'être avec Lui. Il existe même un clan de la tribu des Cheyennes, le clan de la Corde d'Arc, qui semble, dit Dorsey, cité par le P. Schmidt (p. 758), n'avoir d'autre occupation, au moins en temps de paix, que de « contempler la beauté de la nature qui est l'œuvre du Grand Esprit, le Créateur des fleuves, des collines, des montagnes, des corps célestes, des nuages... Ils sont d'ailleurs dans les combats les braves des braves ».

D'autres, les Tsimshian, tribu du Nord-Ouest, croient que *le Ciel* maître de la vie et de la destinée des hommes est réjoui par le seul fait que l'homme existe : en hommage, ils lui offrent leur être et leur bonne conduite; ils la présentent au ciel avec la fumée qui monte du foyer ou du calumet (1) (car l'homme a toujours cru que la fumée était le symbole de l'oblation; il lui a toujours semblé qu'en s'élevant d'une matière que la flamme détruit, la fumée chante la gloire et la puissance du Créateur...).

Les Patwin (Californie centrale) croient aussi que *Katit*, le Maître du monde, « Mon Père », « sur les montagnes, sur les arbres et dans l'eau » se réjouit de la prière des hommes; ils sont si heureux sous sa conduite qu'on ne trouve pas qu'ils lui demandent rien; ils lui disent seulement leur foi et leur reconnaissance (2).

(1) Boas, cité par S. p. 380.
(2) S. p. 257-259.

Quant aux Lenape Algonquins de l'Est, nous avons déjà entendu les prières de leur fête annuelle d'action de grâces; le prêtre officiant commence ainsi : « Nous sommes reconnaissants (à *Giselemuka'ong*) d'être si nombreux à vivre et de pouvoir nous réunir encore pour accomplir nos cérémonies (1). » Souvent les anciens invitent à prier le Grand Esprit, surtout à le remercier (2). Au cours de la Danse du soleil, il semble, dans la prière que nous avons citée plus haut, qu'ils se soulagent d'un besoin toujours inassouvi : « Nous ne pouvons cesser de te prier, mon Père, Homme d'En-Haut, nous te remercions de vivre sur cette terre (3). » Qu'on relise la prière des Minsi (clan de Lenape) : « Nous devons remercier *Pal'umvas*, de toutes les choses dont nous jouissons, car c'est Lui qui les a faites »; « l'on jette de la graisse d'ours sur le feu, et la maison s'emplit de son odeur... » (4).

*
* *

Chez les Yamana et les Halakwulup, nous trouvons l'hymne d'actions de grâces qui est comme l'éclosion spontanée d'une fleur qui se penche vers le soleil. Relisons les formules de prière des Yamana (5). Des formules? Non pas. Elles n'ont rien de « cliché », d' « imprimé »; elles ne sont pas récitées machinalement, inconsciemment comme les « prières du matin et du soir »; ce sont plutôt des « cris d'âme ».

On est étonné d'entendre dans ces pays du soleil de minuit où la tempête et l'hiver éternel semblent étouffer toute lumière et toute joie, on est étonné d'entendre surtout des chants de bonheur et d'actions de grâces. Ces

(1) S. p. 429.
(2) S. p. 446.
(3) S. p. 728.
(4) S. p. 432.
(5) Cf. S. p. 928.

pauvres gens aiment la vie et remercient Dieu de la leur donner; ils disent au soir d'une belle journée : « Merci, mon Père, tu as été bon pour nous. » Et quand revient l'été — leur pauvre été qui ne ressemble pas aux étés de la Côte d'Azur — : « Quelle joie! Le nouvel été est venu! Merci, mon Père, l'hiver s'en est allé! » Le malade qui sent revenir la santé s'adresse au Maître de la vie : « Quelle joie, je vois que *Vatauineva* du ciel ne m'a pas emporté! » Toujours, quand ils sont heureux, ils remercient Dieu : « Quel bonheur, Il a été bon pour nous, mon Père. »

Enfin, et surtout, ce soupir de l'âme qui se sent heureuse sous la main d'un Père qui, pensent-ils, ne permet pas qu'ils manquent de rien :

« Je suis content de mon Père »,

ou bien :

« Nous sommes contents de mon Père. »

*
* *

Nous n'ignorons pas que les Indiens d'Amérique ont d'autres croyances moins pures, qu'une forêt vierge de mythes et de superstitions grossières s'est développée chez eux et aurait dû étouffer leur foi en Dieu; mais non! elle est restée vivante, nous avons pu le constater.

Et nous sommes heureux de découvrir, autant que le permettent les travaux des ethnologues dont nous nous sommes servis, chez ces « derniers des hommes », ce que nous ne trouvons plus chez bien des civilisés, ce que nous admirons chez nos enfants : quand ils pensent au bon Dieu, ils lèvent les yeux au ciel et, s'ils pleurent, leurs larmes s'éclairent d'un sourire; leur dernier mot est souvent :

« Nous sommes contents de mon Père. »

GABRIEL HORN, S. J.

Aux sources de la spiritualité française du XVII[e] siècle [1]

(*suite*)

VI. — Sources possibles du christocentrisme bérullien

La conversion de Bérulle au christocentrisme — nous l'avons vu dans le précédent article — s'est donc effectuée dans les années 1604 à 1608. Comme la plupart des conversions, elle s'est faite graduellement. Comme la plupart, aussi, elle doit être la résultante d'un ensemble plus ou moins complexe de causes agissant concurremment.

Quelles ont pu être ces causes? En d'autres termes : quels ont été les instruments providentiels du revirement qui s'est produit dans l'esprit de Bérulle?

C'est ici qu'il importe d'éviter les solutions trop simplistes. On peut supposer, évidemment, une intervention miraculeuse de Dieu, révélant directement au fondateur de l'École française les vérités qui constitueront le fond de sa doctrine spirituelle. Mais pour lui faire concevoir ces vérités, Dieu n'avait pas besoin de recourir à des moyens extraordinaires. Les livres où le christocentrisme était enseigné sous une forme ou sous une autre ne manquaient pas. Nous allons les passer rapidement en revue.

Mais auparavant il nous faut établir quelques distinc-

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, Supplément, déc. 1930, pp. [113]-[139]; janv. 1931, pp. [17]-[46]; févr., pp. [75]-[111].

tions. Et tout d'abord, remarquons qu'il y a christocentrisme et christocentrisme. Le christocentrisme peut être plus ou moins profond, suivant que l'idée du Christ, qui est à la base, est plus ou moins compréhensive et va plus ou moins au fond du mystère du Christ.

Il y a un premier christocentrisme, où Notre-Seigneur est envisagé principalement comme *modèle* de notre vie surnaturelle, modèle placé devant nous et qu'il nous faut reproduire de notre mieux. « Agir *comme le Christ* », telle en est la formule. C'est la forme la plus commune du christocentrisme, celle qu'on rencontre un peu partout, quoique à dose inégale. C'est pourquoi nous pouvons la laisser de côté dans cette enquête sur les sources de la spiritualité spécifiquement bérullienne (1).

La seconde forme du christocentrisme insiste avant tout sur cette vérité, que le Christ est non seulement le modèle et la fin, mais aussi le *principe* de notre vie surnaturelle, par ses mérites et par l'action vivificatrice de son humanité. Elle nous rappelle constamment qu'en chacune de nos actions nous sommes sous la dépendance du Christ, sous l'influence morale de ses mérites, sous l'influence physique de ses motions surnaturelles : et que, par conséquent, en chacun de nos actes, il faut nous appuyer sur le Christ. « Agir en tout *par le Christ* », tel est donc l'idéal, suivant la formule employée par l'Église dans la liturgie : « per Dominum nostrum Jesum Christum ». Nous pouvons l'appeler le christocentrisme actif, ou le christocentrisme de l'action.

Enfin il est une dernière forme de christocentrisme, que nous appellerons le christocentrisme mystique, parce qu'il se fonde sur le dogme du *Christ mystique*. Le Christ n'est pas seulement le modèle, la fin et le moteur invisible de notre vie spirituelle : nous ne sommes pas seule-

(1) De cette forme de christocentrisme on peut rapprocher celle qui consisterait à rapporter toutes nos actions au Christ comme à notre *fin*. Dans les deux cas le Christ est envisagé comme un objet hors de nous.

ment en contact avec lui : nous sommes un avec lui, ne formant avec lui qu'une seule personne mystique. Dès lors le secret de la perfection consistera à « vivre » et à « demeurer *dans le Christ* », suivant la formule chère à saint Paul et à saint Jean.

C'est par notre adhésion vitale au Christ Jésus que nous devenons participants de « ce qui a été en lui » : ses actions, ses mystères, ses dispositions sont nôtres en vertu du lien qui unit les membres au chef et dans la mesure même de notre union avec lui. Pour progresser dans la vie surnaturelle et acquérir les vertus, le plus sûr moyen est donc de se tenir étroitement uni à la source de la vie : c'est d'adhérer aux états du Verbe Incarné.

N'est-ce pas ce que fait la sainte Église quand elle veut s'approprier le Sacrifice de son divin Chef? Adhérant avec toute sa foi et sa charité à la réalité toujours vivante de sa « bienheureuse Passion, de sa Résurrection d'entre les morts et de sa glorieuse Ascension au ciel », elle l'offre au Père « par lui, avec lui et en lui », en attendant que la Communion nous incorpore sacramentellement à ces mêmes mystères.

On a qualifié cette spiritualité de « passive », comme si l'âme n'y faisait rien et n'avait qu'à laisser faire Dieu! Elle n'est passive qu'en comparaison de la méthode purement ascétique, qui met au premier plan de ses préoccupations la pratique des vertus morales. Passive, encore, en ce sens qu'elle compte beaucoup plus — comme de droit — sur l'action de la grâce que sur nos propres efforts. Mais, en elle-même, cette « adhérence » n'a rien de passif. L'âme est là toute éveillée en sa foi et en sa charité, toute livrée à l'activité la plus profonde des vertus théologales.

La formule « *en union* avec le Christ et avec ses mystères », que nous rencontrerons plus d'une fois, peut s'appliquer aussi bien au christocentrisme « actif », qu'à celui dont nous venons de parler, suivant le sens qu'on lui donne. On peut lui faire dire simplement que, pour accom-

plir telle action, on compte sur les mérites que le Christ s'est acquis dans tel mystère et sur le secours de sa grâce. Ou bien on peut donner à la formule une signification plus pleine et l'entendre en ce sens : que l'on adhère aux états et aux dispositions du Christ et que l'on s'y unit, convaincu qu'en vertu de notre identité mystique avec lui, ses dispositions nous seront appliquées dans la mesure même où nous adhérerons à lui. C'est le sens de cette prière (empruntée à sainte Mechtilde) que l'Église nous met sur les lèvres au début de l'Office divin : « Domine, *in unione* illius divinae intentionis qua ipse in terris laudes Deo persolvisti, has tibi horas persolvo. »

Dans les deux cas il y a union au Christ. Mais dans le premier, c'est une union faite d'actes passagers; ce qu'on attend du Sauveur, c'est le secours de la grâce *actuelle*, nécessaire pour chacune de nos actions surnaturelles. Dans le second cas, il s'agit d'une union plus permanente, qui approche autant que possible d'un état; et ce qu'on attend du Christ, c'est l'augmentation de la grâce *habituelle* : on compte qu'il imprimera et infusera à notre âme un reflet de ses propres dispositions.

Ajoutons que ces différentes formes de christocentrisme ne s'excluent pas, mais se complètent l'une l'autre. Elles répondent à des vues plus ou moins profondes du Mystère du Christ (1).

(1) D'aucuns diront peut-être qu'en somme la spiritualité de l'union au Christ n'a rien de bien spécifique et ne se différencie guère de la pratique courante des bons chrétiens : « Tous les chrétiens s'appuient sur la grâce du Christ, même s'ils n'y pensent pas actuellement; cela va sans dire. » Nous répondrions volontiers, en reprenant le mot de Talleyrand : « Cela ira encore mieux en le disant! » L'habitude de l'union au Christ donne à notre vie surnaturelle une valeur supérieure, qu'elle n'aurait pas sans cela. Un acte (d'une vertu morale, par exemple) accompli simplement sous l'influence *virtuelle* de la charité, a certainement moins de valeur que s'il est fait, d'une façon consciente, en union avec le Christ. Dans ce dernier cas, en effet, nous ne nous contentons pas de faire cet acte, nous y ajoutons un acte *explicite* des vertus théologales : un acte de foi en l'efficacité infinie des mérites du Sauveur; un acte de charité,

Une seconde remarque, c'est que, dans la recherche des sources du christocentrisme bérullien, il faut distinguer entre le fondement dogmatique de la théorie, qui est la doctrine du Corps mystique, et l'application de cette vérité à la vie spirituelle. Encore que la spiritualité christocentrique de Bérulle présuppose logiquement le dogme du Corps mystique, il serait pourtant inexact de dire que quiconque professe ce dogme est par là même un précurseur de Bérulle. Il n'y a de « bérullisme avant la lettre » que là où le dogme du Corps mystique est passé dans la pratique et est devenu la base de la vie surnaturelle.

Enfin, dernière remarque : les vérités dont l'ensemble constitue le christocentrisme, quelle que soit d'ailleurs la forme que celui-ci revêt, peuvent se rencontrer ou bien à l'état sporadique, ou bien groupées en faisceau compact et réduites en système. Dans le premier cas, elles passeront généralement inaperçues au regard du lecteur, à moins que son attention n'ait été éveillée d'avance sur l'importance du sujet. Que si, au contraire, elles forment l'idée centrale d'un ouvrage et sont ramenées systématiquement devant nos yeux, elles ne pourront manquer de nous frapper et forceront nécessairement notre attention.

Sous le bénéfice de ces distinctions demandons-nous où Bérulle a pu puiser les éléments de son christocentrisme, et tâchons de discerner quel a pu être l'ouvrage qui lui a dessillé les yeux.

*
* *

Pour ce qui regarde le fondement dogmatique de sa

qui nous fait désirer d'être unis au Christ; un acte d'espérance dans le secours de sa grâce. C'est ce qu'explique excellemment le P. Saint-Jure dans son *Traité de la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu Notre-Seigneur Jésus-Christ*, l. III, ch. XVIII, § 4 (éd. Paris-Lyon, 1858, t. II, p. 512).

spiritualité, il est évident que Bérulle pouvait le trouver dans le Nouveau Testament, en saint Jean et en saint Paul. M. Bremond y revient plusieurs fois : « Toute l'originalité de Bérulle avait donc été, comme nous l'avons déjà rappelé, de fonder sur ces hautes spéculations (de saint Jean et de saint Paul) une spiritualité proprement dite, la spiritualité de l'union au Christ (1). »

Il reste pourtant à expliquer un fait : c'est que, jusqu'à l'année 1604, Bérulle ne semble avoir jamais remarqué tous ces beaux textes des deux Apôtres. Qui les lui a révélés? Qui lui en a montré la richesse? Qui lui a donné l'idée de fonder sur eux une spiritualité nouvelle?

Viennent ensuite les Pères. Bérulle les connaissait admirablement : il a légué à son Oratoire, comme un héritage sacré, l'amour des études patristiques. Déjà, dans son *Traité des énergumènes* de l'année 1599, son érudition en cette matière se montre au grand jour. A côté d'une douzaine d'auteurs profanes, j'y relève les noms de Justin, Irénée, Minucius Felix, Tertullien, Cyprien, Arnobe, Origène, Basile, Épiphane, Chrysostome, Ambroise, Jérôme, Augustin, Sulpice-Sévère, Cassien, Prosper, Théodoret, Grégoire le Grand, Bède, Yves, Bernard...

Chez la plupart de ces auteurs il aurait pu trouver, à défaut d'un traité complet de spiritualité christocentrique, de nombreux éléments de sa future synthèse. Pourtant, il faut bien le reconnaître, jusqu'à l'année 1604 il a passé à côté de cette mine sans en soupçonner la valeur. Si les Pères doivent être rangés parmi les sources de Bérulle — ce qui est vraisemblable —, qui lui a ouvert les yeux et lui a fait découvrir chez eux ce qu'auparavant il n'apercevait pas?

Au XIII^e siècle le dogme du Christ mystique apparaît

(1) H. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, t. III, p. 272.

encore vivant chez les grands théologiens, notamment chez saint Thomas d'Aquin (1). Citons quelques textes, qui serviront en même temps de justification au bérullisme, si tant est que celui-ci en ait besoin :

In Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur sicut capiti membra, *ex quibus constituitur mystice una persona*. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios inquantum sunt membra eius (III[a], q. 19, a. 4).

Caput et membra sunt quasi *una persona mystica*; et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra (III[a], q. 48, a. 2, ad 1).

Christus et membra eius sunt *una persona mystica* (De Verit., q. 29, a. 7, ad 11).

Christus et Ecclesia est *una persona mystica*, cuius caput est Christus, corpus omnes iusti (In ep. ad Col., 1, 24, lect. 6) (2).

De cette unité mystique entre le Christ et ses membres résulte non seulement une certaine « communication des idiomes », mais une réelle communion de vie entre lui et nous, communion qui sera d'autant plus profonde que nous lui serons plus étroitement unis par la foi et la charité. C'est, en effet, par l'adhésion de notre foi et de notre charité, et par la réception des Sacrements, que la vie du Christ s'écoule en nous et que nous sommes configurés et incorporés à ses mystères :

Per fidem Christus habitat in nobis, ut dicitur Ephes. v : et ideo virtus Christi *copulatur nobis per fidem* (III[a], q. 62, a. 5, ad 2). — Passio Christi sortitur effectum suum in illis

(1) Je ne parle pas de la grande mystique brabançonne du XIII[e] siècle, Hadewijch, que Bérulle n'a pu connaître. Le christocentrisme mystique est sous-jacent à toute sa spiritualité.

(2) Cf. III Sent., d. 18, q. 1, a. 6, sol. 1, ad 2; III[a], q. 49, a. 1. — Dans son Commentaire sur les Sentences Estius montre que saint Thomas est sur ce point le fidèle écho de la tradition patristique (In III Sent., d. 19, § 3). Ce commentaire, paru en 1616, après la mort de l'auteur, n'a pu influencer la formation du bérullisme.

quibus *applicatur per fidem et charitatem* et *per fidei sacramenta* (III^a, q. 49, a. 3, ad 1). — Virtus passionis Christi *copulatur nobis per fidem et sacramenta*, differenter tamen : nam continuatio quae est per fidem fit per actum animae; continuatio autem quae est per sacramenta fit per usum exteriorum rerum (III^a, q. 62, a. 6). — Quicumque baptizantur in Christo, *conformati ei per fidem et charitatem*, induunt Christum per gratiam (III^a, q. 69, a. 9). — Baptismus incorporat passioni Christi, virtutem eius homini applicando (III^a, q. 69, a. 7, ad 1).

Ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari (III^a, q. 49, a. 3, ad 2). — Membra oportet capiti conformari (Ibid., ad 3). — Conveniens est ut id agatur in membro incorporato, quod est actum in capite (III^a, q. 69, a. 3).

Saint Thomas, on le voit, ne craint pas de parler de passivité, ce mot qui effarouche tant certains modernes; il met tous ses verbes au passif : *copulatur*, *applicatur*, *configurari*, *conformari*, *agatur*, tout comme le fera plus tard Bérulle (1).

C'est qu'en effet il est convaincu que l'infusion de la grâce ne peut venir que de Dieu, comme cause principale, et de l'Humanité sainte du Sauveur, comme cause instrumentale. A ses yeux — et en cela encore il sera suivi par Bérulle — les mystères du Christ ont une effica-

(1) On peut comparer ces expressions avec ce passage non moins « bérullien » : « Illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in aedificio iacitur. Virtutes autem vere *infunduntur* a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter : uno modo per modum removentis prohibens; et sic humilitas primum locum tenet, inquantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et praebet hominem *subditum* et *patulum* ad suscipiendum influxum divinae gratiae...; alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet iam ad Deum acceditur; primus autem accessus ad Deum est per fidem... » Donc, la première chose à faire pour acquérir les vertus, c'est de *s'exposer* à la grâce et de s'y soumettre par l'humilité (*subditum et patulum*), et surtout d'*adhérer* à Dieu par la foi. Tout le théocentrisme de Bérulle est là, y compris l'état de servitude.

cité non seulement méritoire, mais physique, pour produire la grâce en nous : ils agissent au plus intime de notre âme, « in virtute divinitatis coniunctae ». C'est par là qu'ils demeurent toujours vivants, toujours réellement présents. Sur ce point saint Thomas va plus loin que la plupart des théologiens du moyen âge, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, Henri de Gand, Scot, etc., qui n'admettaient de la part de l'Humanité du Christ qu'une influence purement morale, ou tout au plus dispositive, sur la production de la grâce (1).

Qu'on me pardonne de citer encore le Docteur angélique; on ne saurait souhaiter de meilleur commentaire des théories bérulliennes :

Interior influxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo, cuius humanitas, ex hoc quod est divinitati coniuncta, habet virtutem iustificandi (III^a, q. 8, a. 6). — Tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam et quantum ad corpus; sed principaliter quantum ad animam (Ibid., a. 2). — Dare gratiam aut Spiritum Sanctum... instrumentaliter convenit Christo secundum quod est homo, inquantum scilicet eius humanitas instrumentum fuit divinitatis eius : et ita actiones ipsius *ex virtute divinitatis* fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes et per meritum *et per efficientiam quandam* (III^a, q. 8, a. 1, ad 1; cf. III^a, q. 48, a. 6; q. 49, a. 1; Comp. theol., I, c. 247).

Caro Christi et mysteria in ea perpetrata operantur instrumentaliter ad animae vitam (III^a, q. 62, a. 5, ad 1). — Resurrectio Christi est causa *efficiens* (nostrae resurrectionis) inquantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius et operatur in virtute eius. Et ideo, *sicut alia quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est* ex virtute divinitatis eius sunt nobis salutaria, ita et resurrectio Christi est causa *efficiens* nostrae resurrectionis *virtute divina : quae quidem virtus* PRAESENTIALITER *attingit omnia loca et tempora*; et talis con-

(1) Cf. Dr M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbonne, 1903, pp. 240-249.

tactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae (III[a], q. 56, a. 1, ad 3) (1).

Tout le christocentrisme bérullien est en germe dans ces textes splendides. Ne faut-il pas en conclure que c'est à saint Thomas que Bérulle a emprunté ses idées sur le rôle du Christ dans notre vie spirituelle?

De fait nous voyons le fondateur de l'école française se référer expressément au saint Docteur dans un de ses opuscules de piété, sans doute une conférence aux Oratoriens (donc postérieure à 1611) :

L'humanité de Jésus est vie et source de vie, en une certaine manière propre à elle, émanée et dépendante du mystère de l'Incarnation, qui unit les deux natures divine et humaine en unité de personne, et rend cette nature humaine vivante et vivifiante par l'esprit de la divinité qui repose et réside en elle comme vie *primitive*, qui la rend vie et *source de vie* en une manière subalterne et dérivée d'elle. Et saint Thomas veut que non seulement cette nature, mais sa Passion, qui n'est qu'un accident de cette nature, pour parler selon l'École, soit non seulement cause méritoire, mais même cause effective de vie (2).

Rappelons-nous aussi cette déclaration formelle de Bérulle : « Dans la question de l'Incarnation et en la matière de la grâce, et en tout le reste, nous suivons l'école de saint Thomas le plus que nous pouvons (3). »

Il est donc incontestable que la doctrine de saint Thomas a joué un rôle, et un rôle considérable, dans l'élaboration du christocentrisme bérullien. Mais, ici encore,

(1) Cf. III[a], q. 48, a. 6, ad 2, où saint Thomas rappelle comment de notre côté s'établit le contact avec l'Humanité du Christ : « Passio Christi habet spiritualem virtutem ex divinitate unita : et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per *fidem* et fidei *sacramentum* ».

(2) *Œuvres complètes de Bérulle*, éd. Migne, col. 962; un texte semblable à la col. 747. Bérulle se réfère précisément aux textes de saint Thomas que nous venons de citer, et de plus à la III[a], q. 8, a. 5.

(3) *Œuvres*, col. 1501.

nous nous heurtons à la difficulté, toujours la même : qui lui a révélé tout à coup l'intérêt vital de ces textes, auxquels il n'avait pas pris garde jusqu'en 1604 ? Car c'est un fait que, jusqu'à cette date, il a passé à côté de la doctrine du Christ mystique, comme ont passé à côté pendant des siècles les disciples de saint Thomas : ils ne l'ont pas vue, ou ils ne lui ont pas accordé l'attention qu'elle méritait (1).

Si l'influence thomiste explique comment le christocentrisme s'est développé dans l'esprit de Bérulle, elle ne suffit pas à expliquer comment il y est né. Au début cette influence paraît d'ailleurs moins profonde, et Bérulle ne semble s'y abandonner tout d'abord qu'en hésitant.

Dans ses *Discours sur l'Eucharistie*, étroitement apparentés aux *Discours de controverse* de l'année 1609, il expose longuement la doctrine du Corps mystique, suivant l'enseignement du Docteur angélique. Mais l'assimilation n'a pas été complète. Sans doute par réaction contre la théorie protestante de la justification par la foi seule, il enseigne que ce n'est *pas par la foi*, mais uniquement par l'Eucharistie, que nous sommes unis et incorporés au Christ : « les hommes recevant tous ce même corps réellement et substantiellement, reçoivent conséquemment le pouvoir et la dignité d'être, de former et de composer vraiment et parfaitement le corps mystique de Jésus-Christ en terre, qui est son Église : chose que saint Paul attribue notamment... *non à la foi* ou à l'esprit, mais au corps de Jésus-Christ reçu en l'Eucharistie (2). »

Ce que Bérulle a trouvé dans saint Thomas, c'est une justification théologique de la spiritualité de l'union au

(1) Il faut faire une exception toutefois pour le Dominicain Louis Chardon, qui a admirablement compris l'enseignement de son Maître. Mais n'est-ce pas parce qu'il y avait été préparé par l'ambiance bérullienne ?

(2) *Œuvres*, col. 747.

Christ; mais cette spiritualité elle-même, il a dû la trouver ailleurs.

*
* *

A l'aurore du XIV^e siècle, dans une vue prophétique où il représente notre identification mystique avec le Christ (*una persona mystica*) comme un écoulement de l'union hypostatique qui unit les deux natures du Christ en une seule personne, Ubertin de Casale croit entrevoir le temps où la contemplation de ce mystère, développant toutes ses virtualités et pénétrant les masses, va transformer le monde. Ce sera l'âge d'or de la sainte Église, l'âge de « l'Église contemplative (1) ». Hélas! le rêve de l'ardent Spirituel ne devait pas se réaliser.

Sous l'action dissolvante de l'esprit nominaliste, la pensée du Christ mystique va perdre de plus en plus de son empire sur les âmes et tend à disparaître. On en viendra même à ne plus comprendre le langage des anciens. Personne ne parle plus du Christ mystique : on ne connaît plus que le Christ de l'histoire. Un épisode du concile de Bâle nous fera toucher du doigt cet appauvrissement de l'esprit chrétien.

Un savant augustin de la première moitié du XV^e siècle, Augustin de Favaronibus, s'était avisé de remettre en honneur l'antique christologie de son saint patron, l'évêque d'Hippone. Il avait composé à cet effet un traité sous le titre *De sacramento unitatis Christi et Ecclesiae, sive de Christo integro*. Il ne fut pas compris. L'opposition fut même si vive, que son livre fut déféré, d'abord

(1) « In hoc benedicto somno (Johannis apostoli supra pectus Domini) figuratur Ecclesia contemplativa, quae in fine temporum debet ad tam suavem gustum adduci contemplationis, ut vere requiescat in pectore Christi : quia sibi debet specialius revelari *arcanum unionis personalis in Christo, et istius unionis diffusio in corpus suum mysticum*, et transformatio mentium in dilectum » (*Arbor vitae*, l. IV, c. VII). Ubertin est ici l'écho de Joachim de Flore, à qui la pensée du Christ mystique était encore familière.

à la cour de Rome, puis au concile de Bâle. Finalement plusieurs de ses thèses, bien que parfaitement orthodoxes en elles-mêmes et conformes à la manière de parler des anciens, furent condamnées comme « scandaleuses et gravement offensantes pour les oreilles pies ». Le dominicain Jean de Torquemada, un des consulteurs, justifie son votum par cette remarque : qu'on n'est plus habitué à la terminologie ancienne, et que, lorsqu'on parle du Christ, personne ne pense plus au Christ mystique (1).

Dès lors il n'y a plus de place, dans la spiritualité, pour le christocentrisme que nous avons appelé mystique, et qui sera plus tard celui de Bérulle. L'imitation du Christ et la compassion à ses souffrances, ces deux grandes idées auxquelles saint Bernard et saint François d'Assise ont donné tant de force, vont prendre au XIV^e^ et au XV^e^ siècle des développements inouïs : mais de notre *unité mystique* avec le Christ il ne sera plus guère question.

C'est seulement sous une forme amoindrie et réduite que cette belle spiritualité se conserve encore dans quelques milieux privilégiés et se transmet aux âges suivants. Les deux principaux canaux par lesquels elle a pu arriver jusqu'à Bérulle sont, d'un côté les écrits de sainte Gertrude et de sainte Mechtilde, de l'autre la *Grande Vie de Jésus* de Ludolphe le Chartreux.

La spiritualité des moniales de Helfta est toute dominée par l'idée de l'union à la sainte Humanité du Sauveur, qui s'allie si bien avec la dévotion au Sacré-Cœur. Aussi rien d'étonnant que les disciples de Bérulle aient salué en elles des devancières de leur propre spiritualité.

(1) « Tam doctores quam populares fideles, ab ipso nativitatis exordio, nomine *Christi* tantummodo personam Salvatoris intelligere docti sunt, et nihil de eo consueverunt praedicare nec ei attribuere, nisi quae ei secundum aliquam naturarum in eo existentium competere cognoscerent » (Mansi, *Concilia*, t. XXX, col. 1004).

Voici ce qu'écrit à ce sujet M. Olier, dans une de ses lettres :

Dieu s'est voulu servir (de sainte Gertrude) pour éclairer son ordre, qu'il désirait être appliqué à *l'intérieur de son Fils*, qui dans ce siècle-là n'était pas fort découvert. C'est pour cela qu'il lui a donné des instructions sensibles, pour les rendre plus intelligibles à tous. Je ne doute pas que, comme vous avez été instruite à fond, dans la lumière de la foi, de la *vie intérieure de Jésus-Christ, à laquelle il faut communier pour toutes choses*, ces instructions particulières [de sainte Gertrude] ne vous paraissent dans ses œuvres MOINS ÉTENDUES que ce que vous en avez appris. Mais il faut adorer le fond de Jésus-Christ, qui se communique comme il lui plaît...

Permettez que j'ajoute ici une raison, quoique vous n'en ayez pas besoin, pour laquelle je vous ai donné cette lecture (de sainte Gertrude). C'est que, vous voyant attirée au dénûment intérieur et à la vie de la pure foi, je désirais vous précautionner contre la lecture de plusieurs livres spirituels qui en ont écrit depuis quelque temps, dans lesquels il y a quelque chose de solide à désirer, et qui ne doivent être lus qu'avec quelque précaution, sans quoi les âmes courent grand risque de tomber dans l'oisiveté et l'inutilité, et même dans l'illusion et le découragement. Tels sont quelques livres contemplatifs, qui vont à tirer l'âme de l'occupation et de la liaison de l'humanité sainte de Jésus-Christ, pour se jeter en la Divinité sans aucune vue et sans aucun soutien. Or, comme je vois que LA LECTURE DE SAINTE GERTRUDE TEND TOUJOURS A LIER L'AME A JÉSUS-CHRIST, j'étais bien aise de vous y fortifier (1).

Je ne sais quels sont ces livres de mystique purement théocentrique que vise M. Olier : son avertissement rejoint celui d'Anne de Jésus, que nous avons signalé en 1605. Ce qui nous intéresse avant tout dans son témoignage, c'est qu'il voit le christocentrisme bérullien (« *communier* pour toutes choses à la vie intérieure de Jésus-

(1) *Lettres spirituelles de M. Olier*, Lettre CLVI (éd. Paris, 1862, t. II, p. 83-85).

Christ ») préfiguré dans les écrits de sainte Gertrude, quoiqu'il y soit « moins étendu ».

Chez Mechtilde et Gertrude, c'est, en effet, le christocentrisme actif, le christocentrisme de l'action (« *agir* en tout par le Christ, en union avec lui »), qui est mis surtout en lumière. Quand les écrivains postérieurs recommandent cette même pratique, ils s'autorisent généralement d'une des Révélations de Mechtilde.

Un jour — ce devait être dans les années 1290-1298 —, la sainte a le sentiment que Notre-Seigneur lui enlève son cœur et l'unit si étroitement à son Cœur divin, que les deux n'en semblent plus faire qu'un; et elle entend cette voix, qui ira se répercutant indéfiniment dans l'âme des mystiques :

C'est ainsi que j'ai voulu que le cœur de l'homme me soit uni; tout d'abord dans ses désirs, en telle sorte qu'il ne désire rien de lui-même, mais qu'il règle tous ses désirs selon mon Cœur, comme deux vents soufflant ensemble ne font plus qu'un seul courant.

Il faut ensuite qu'il me soit uni en chacune de ses actions. Ainsi, par exemple, quand il a à manger ou qu'il doit se livrer au sommeil, qu'il dise en son cœur : Seigneur, en union de cet amour qui vous a fait créer pour moi cette commodité, et avec lequel vous avez usé vous-même de ces choses sur terre, je les prends pour votre éternelle louange et pour le besoin de mon corps. Ou bien, quand il a à faire quelque chose, qu'il dise : Seigneur, en union de cet amour qui vous a fait travailler de vos mains, et qui vous fait opérer encore sans relâche dans mon âme et m'enjoindre en ce moment la présente tâche, je veux m'en acquitter à votre gloire dans l'intérêt de tous. Et puisque vous avez dit : Sans moi vous ne pouvez rien faire, je vous prie d'unir mon travail à votre très-parfaite opération et de l'y parfaire, comme une goutte d'eau tombant dans un grand fleuve fait tout ce que le fleuve fait lui-même.

Enfin il faut que l'union se fasse dans l'accord des volontés : tout ce que je veux, que l'homme le veuille pareillement, dans la prospérité comme dans l'adversité. Ainsi qu'un alliage précieux après sa fusion au feu ne se sépare plus, ainsi cet homme devient par l'amour un même esprit

avec moi, ce qui est le comble de la perfection et de la vertu en cette vie (1).

Nombre d'auteurs spirituels se sont inspirés de cette page de sainte Mechtilde, et des textes similaires épars dans son œuvre et dans celle de sainte Gertrude. Citons Jean de Rode (2), Dominique de Trèves (3), Denys le Chartreux (4), Jean Mombaer (5), Pierre Blommeveen (6), Lansperge (7), Gérard de Hamont (8), Florent de Haarlem (9), Jean van Baerle (10), Nicolas van Esch (11) François Vervoort (12), Louis de Blois (13).

Chez les Jésuites, à qui la lecture de sainte Mechtilde

(1) Sainte Mechtilde, *Liber specialis gratiae*, Pars III. c. 27 (éd. Paris, 1877, pp. 230-231). Cf. *ibid.*, c. 14, 31, 34, 36, 45, etc. Chez sainte Gertrude la même idée revient constamment.

(2) Cf. Dom U. Berlière, O. S. B., *Revue liturg. et monast.*, 1930, pp. 205-207.

(3) Dans une page de ses œuvres inédites, reproduite en 1548 à la suite des *Exercitia Christiformia* de Nicolas van Esch. De là elle a passé dans les différentes traductions françaises de ces mêmes *Exercitia*, Paris, 1595, 1600, 1620, etc.

(4) *Contra detestabilem cordis inordinationem in Dei laudibus*, art. 24 (éd. Montreuil, t. XL, p. 247). C'est la page de Dominique de Trèves qui vient d'être citée. Je n'ose décider lequel des deux est le plus ancien. Le traité de Denys, un de ses premiers ouvrages, est des environs de 1434. Dominique († 1461) se fit chartreux en 1409.

(5) *Rosetum exercitiorum*, éd. Milan, 1603, pp. 104, 439-440, 442, 455.

(6) *Enchiridion Sacerdotum*, éd. Cologne, 1532, p. 142.

(7) *Pharetra divini amoris* (éd. Montreuil, t. V, pp. 5, 20, 21, 27, 79; à cette dernière page il reproduit le texte de Dominique de Trèves); *Enchiridion militiae christianae* (*ibid.*, p. 582); *Rosarium rythmicum* (*ibid.*, p. 405), etc.

(8) *Hortulus devotionis*, Cologne, 1541, fol. 20-21.

(9) *Hantboexken*, Bois-le-Duc, vers 1535, ch. 57.

(10) *Den Wech des levens*, Anvers, 1542, l. IV, ch. 55 (cité par Louis de Blois, *Consolatio pusillanimium*, ch. XXX, § II (*Opera*, Anvers, 1631, p. 392).

(11) *Exercitia christiformia*, éd. Louvain, 1858, p. 196.

(12) *Die Woestyn des Heeren*, Anvers, 1551, passim.

(13) *Institutio spiritualis*, c. IX (*Opera omnia*, éd. Anvers, 1632, pp. 318-319); *Tabella spiritualis*, § II, 1 (*ib.*, p. 226); *Preculae piae* (*ib.*, pp. 236-249); *Brevis regula tyronis spiritualis*, § 5 (*ib.*, p. 360); *Margaritum spirituale*, p. IV, § 10 (*ib.*, p. 533); *Speculum spirituale*, c. VII, § 4 (*ib.*, p. 567), etc.

et de sainte Gertrude avait été défendue en 1576 par Everard Mercurian, l'influence des moniales de Helfta pénètre par l'intermédiaire de Louis de Blois. C'est à ce dernier, en effet, que se réfèrent expressément Antoine de Balinghem (1), Alphonse Rodriguez (2), Drexelius (3), quand ils recommandent de faire toutes nos actions en union avec le Christ. C'est par lui aussi, sans doute, qu'Alvarez de Paz (4), Binet (5), Suffren (6), Saint-Jure (7), ont été initiés aux pratiques spirituelles des deux saintes. On sait assez, du reste, quelle a été l'action du pieux Abbé de Liessies sur toute cette génération d'écrivains de la Compagnie de Jésus (8).

Bérulle a pu connaître au moins quelques-uns de ces auteurs. Il a certainement connu l'œuvre de sainte Gertrude elle-même. Elle était en honneur à la chartreuse de Paris (9) et dans l'entourage immédiat de Bérulle (10).

Il est donc possible que le fondateur de l'école française ait été influencé par les écrits de sainte Gertrude. On peut

(1) *De orationibus iaculatoriis*, Lille, 1617, ch. 13 et 14.

(2) *Exercitium perfectionis*, part. I, tr. V, c. 19 (les premières éditions latine et française sont de 1621.

(3) *Recta intentio omnium humanarum actionum amussis*, Douai, 1627, l. I, ch. 4, § 5; l. II, ch. 8, § 7.

(4) *De inquisitione pacis*, opp. t. III, Lyon, 1617, l. I, p. 2, c. 8 et 16.

(5) *Pratique solide du saint amour de Dieu*, Mons, 1623 (texte cité par le R. P. Pottier, S. J., *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. III, p. 273).

(6) Dans une prière citée par le P. E. Letierce, S. J., *Étude sur le Sacré-Cœur*, t. II, Paris, 1891, p. 3. — La prière du P. Coton, *Intérieure occupation d'une âme dévote*, éd. Douai, 1617, p. 292, se ressent de la même influence. — Nadal est tributaire de Lansperge.

(7) *Traité de la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu*, l. III, ch. XVIII, § 4 (éd. Paris-Lyon, 1858, t. II, pp. 512-516). — Notons toutefois qu'à partir de 1616 les noms de Mechtilde et de Gertrude sont rayés de l'Index de Mercurian dans l'*Institutum Societatis Jesu*.

(8) A côté de ceux que nous avons nommés, il faudrait citer encore Arias, Rossignoli, Nigronius, de la Puente, Sucquet, Scribanius, Lessius, Corn. a Lapide, Sandaeus, etc. Tous aiment à se réclamer du « pieux Blosius ».

(9) Le prieur Dom Jean-Michel de Vesly s'en inspire dans ses *Exercitia spiritualia*.

(10) Cf. *Vie Spirit.*, Supplément, janv. 1931, p. [40].

se demander, en particulier, si la formule qui revient si souvent sous sa plume : « faire telle ou telle chose *en l'honneur* de tel mystère du Verbe-Incarné », ou « *pour honorer* ce mystère », n'est pas tout simplement une transposition, sur le mode religieux, de la formule, plus affective, chère aux moniales de Helfta : « agir en toutes choses *en union* avec le Christ (1). L'accord de Bérulle, sur ce point, avec les Jésuites ses contemporains s'expliquerait ainsi par l'emploi de sources communes.

Mais ce christocentrisme actif n'est pas le tout de la spiritualité bérullienne. M. Olier nous l'a dit : le christocentrisme de sainte Gertrude est « moins étendu » que celui de l'école oratorienne : cette dernière va plus loin. Si Bérulle a pu trouver chez sainte Gertrude le principe qu'il faut faire toutes nos actions en union avec le Christ, il n'a pu y trouver ce que nous avons appelé le christocentrisme mystique, la théorie de l'adhérence aux états du Verbe Incarné.

Observons en outre que l'influence de Gertrude, si elle a eu lieu, ne s'est produite qu'à partir de 1604. Nous nous retrouvons donc encore une fois devant le problème déjà signalé plusieurs fois : comment se fait-il qu'à ce moment Bérulle a aperçu ce qu'auparavant il n'apercevait pas ?

Le second canal par où le christocentrisme patristique et médiéval a pu arriver jusqu'à Bérulle est la *Grande Vie de Jésus* de Ludolphe le Chartreux. Dans cette immense compilation se trouve un passage qui a été maintes fois exploité par les auteurs spirituels. C'est l'endroit où Ludolphe expose « les six manières selon lesquelles on peut considérer le mystère de la Passion du Sauveur ».

La page est remarquable. C'est comme un essai de classification des différentes spiritualités par rapport au

(1) Encore que les saintes disent habituellement « in unione », il leur arrive pourtant aussi de dire « ob reverentiam », sans doute sous l'influence de l'esprit liturgique, si développé chez elles.

mystère du Christ. « Il y a, dit l'auteur, six manières de considérer la Passion du Sauveur, suivant qu'on la contemple pour l'imiter, pour y compâtir, pour l'admirer, pour s'en réjouir, pour s'*identifier au Christ*, ou pour se reposer en lui ». Je laisse au lecteur le soin de mettre des noms sur chacune de ces étiquettes (1). Ce qui nous intéresse pour le moment, c'est ce qui est dit de la cinquième manière : l'identification au Christ Jésus :

Cinquièmement, considérons la Passion du Christ de façon à arriver à la parfaite transformation et identification au Christ Jésus (ad cordium nostrorum *resolutionem in Christum*, hoc est per perfectam *transformationem in ipsum*). Pour cela il faut que, non content de faire de Jésus crucifié l'objet de son imitation, de sa compassion, de son admiration et de sa joie, l'homme se fasse en quelque sorte un avec lui (quodammodo *convertitur in illum*), de façon à l'avoir continuellement devant les yeux, à toute heure et en tout lieu. Mais s'il veut que l'identification soit complète, il faudra que, sans plus se préoccuper d'autre chose, s'oubliant lui-même et tout le créé, il passe tout entier dans l'objet contemplé, au point de ne plus voir et sentir en lui-même que le Christ crucifié, bafoué, couvert d'opprobres et livré à la souffrance pour nous (2).

Les « six manières » de Ludolphe ont eu beaucoup de vogue au moyen-âge et dans la suite; leur insertion dans le grand *Stimulus amoris* pseudo-bonaventurien y contribua certainement beaucoup (3). Mais, chose curieuse, la

(1) A condition d'éviter tout exclusivisme, je proposerais la classification suivante : l'*imitation* prédomine dans l'école de saint Bernard et chez les auteurs de la « moderna devotio »; la *compassion* dans l'école franciscaine; l'*admiration* et la *joie* dans l'école dominicaine; l'*identification* au Christ et le *repos* en lui dans l'école « bérullienne ». — Ludolphe s'inspire ici de saint Bonaventure, *De triplici via*, c. III, § 3 (*Opera omnia*, éd. Quaracchi, t. VIII, pp. 12 et 13; mais il est à remarquer que le Docteur séraphique ne mentionne pas l'identification au Christ Jésus.

(2) *Vita Jesu Christi*, Pars II, c. 58, n. 11 (éd. Paris, 1878, t. V, pp. 10-11).

(3) *Stimulus amoris*, Pars I^a, c. 4. L'ouvrage, qui semble appartenir à la première moitié du XIV^e siècle, est peut-être antérieur à la *Grande Vie de Jésus* de Ludolphe.

cinquième, l'identification au Christ Jésus, semble avoir eu moins de succès. Plusieurs auteurs l'omettent délibérément. Tel Denys le Chartreux : il mentionne souvent les différents modes de contempler la Passion, décrits par son frère en religion, mais chaque fois il passe sous silence le cinquième (1). Tel encore le dominicain Jean de Baerle, dans son *Manuel de la vie parfaite* (2). Mombaer remplace, à cet endroit, le texte de Ludolphe par celui de sainte Mechtilde, que nous avons déjà cité, mêlant ainsi les deux sources (3).

L'auteur de la *Perle Évangélique*, au contraire, reproduit le texte intégral (4), suivi en cela par Nicolas van Esch (5). C'est de ce même texte que s'est inspiré Alvarez de Paz : les pages de cet auteur, dans lesquelles le R. P. Pottier, S. J., découvre du « bérullisme avant la lettre », ne sont guère qu'un long commentaire des « six manières » de Ludolphe (6). Ici encore l'accord, assez superficiel du reste, avec Bérulle peut s'expliquer par des sources communes.

Bérulle a pu connaître facilement la *Grande Vie de Jésus* de Ludolphe, qui était très répandue. Encore en 1582 paraissait à Paris une traduction française, et sept ans plus tard on y réimprimait une fois de plus le texte latin.

(1) *Expositio hymni : Crux fidelis* (*Opera omnia*, éd. Tournai, t. XXXV, p. 95); *De Passione Domini Salvatoris dialogus*, art. 9-18 (t. XXXV, pp. 286-298); *De laude et commendatione vitae solitariae*, art. 28 (t. XXXVIII, p. 365); *Exhortatorium noviciorum*, art. 7 (t. XXXVIII, p. 539); *De remediis tentationum*, art. 17 (t. XL, pp. 148-149); *De meditatione*, art 12 (t. XLI, p. 87).

(2) *Hantboexken*, Bois-le-Duc, vers 1535, ch. 57.

(3) *Rosetum exercitiorum spiritualium*, tit. XXII, alph. 49, X (éd. Milan, 1603, pp. 481-482). Cisneros dans son *Exercitatorium*, ch. 57, se réfère directement au *Stimulus amoris*, bien qu'il connaisse aussi Mombaer et Ludolphe.

(4) *Die grote evangelische Peerle*, l. III, ch. 52 (dans la traduction française, l. II, ch. 54).

(5) *Exercitia christiformia*, exerc. VIII (éd. Louvain, 1858, pp. 244-251).

(6) Al. Pottier, S. J., *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps* (Paris, 1929, t. III, pp. 34-39).

Pourtant il est peu vraisemblable que le passage mentionné plus haut, noyé comme il est dans l'œuvre immense du chartreux, ait tellement attiré l'attention de Bérulle, qu'il en aurait fait le pivot et le point de départ de toute sa spiritualité : d'autant qu'il est loin d'exprimer la quintessence du système. Quelle qu'ait pu être son influence, directe ou indirecte, sur l'élaboration du bérullisme, il ne suffit certainement pas à en expliquer la genèse (1).

*
* *

Faut-il ranger aussi parmi les sources du christocentrisme bérullien les *Exercices* de saint Ignace ? On a voulu voir dans la « composition du lieu » de la méthode ignatienne l'origine d'un des éléments les plus caractéristiques de la spiritualité de Bérulle : la théorie de la perpétuité des mystères du Sauveur. « On peut se demander si Bérulle ne sera pas le simple écho de saint Ignace, quand il écrira, en donnant, à sa manière, les points d'une méditation sur la Nativité : « Celui qui est né est toujours né et *toujours naissant* dans son éternité » ; ou quand il parlera de la « navrure » du cœur de Jésus, « navrure *d'éternité*... » ; ou enfin quand il exposera, dans l'une des plus belles pages de ses Œuvres de piété, la théorie sur « la *perpétuité* des Mystères de Jésus-Christ... (2). »

Avec une fidèle admiratrice des *Exercices* nous répondrions volontiers qu'il y a un abîme entre la RÉALITÉ vivante et toujours présente, sur laquelle s'appuie Bérulle, et l'artifice des « projections spirituelles » — le mot est du R. P. Pottier, S. J. — recommandées par saint Ignace à la suite de saint Bernard, de l'auteur des *Méditations sur la Vie de Notre-Seigneur* et de Ludolphe :

Souvent, écrit en 1625 Marguerite d'Arbouze, quand nous

(1) Les moniales de Helfta et Ludolphe ne sont pas les seuls représentants du christocentrisme actif au moyen-âge; loin de là. Mais ils sont, me semble-t-il, les principaux canaux par où cette spiritualité s'est transmise aux âges suivants.

(2) Al. Pottier, S. J., *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris, 1929, t. III, p. 98; cf. pp. 26-33, 95-99.

voulons entrer dans la méditation de la vie sacrée du Sauveur de nos âmes, nous nous étudions et nous efforçons, par artifice et avec violence, de bâtir *en notre imagination* une crèche matérielle et grossière, où IL NOUS SEMBLE que nous voyons l'Enfant Jésus. Ainsi dans les autres mystères de ses œuvres et de ses souffrances, nous nous pressons l'esprit pour considérer les traits de son visage, son extérieur et ses actions : d'où enfin l'âme sort vide et sans fruit, s'étant lassée vainement. Et néanmoins souvent on croit que c'est une chose très excellente, et qu'en cela consiste l'oraison (1)

Nous *savons* que les spectacles de la naissance, de la vie et de la mort du Fils de Dieu ont été une fois présents, et ne le sont plus quant à nous : bien qu'en Dieu, qui est une éternité sans succession de temps, les mêmes choses SONT EN ACTE, et toutes ensemble l'ont été de toute éternité et le seront à jamais. Pour nous Jésus est né et ne naîtra plus, il est mort tout de même et ne mourra plus : bien que *le mérite* de cette vie et de cette mort *dure en acte et valeur* pour nous en tout temps, et en l'éternité. Et PAR CE MÉRITE, l'Incarnation, la Nativité et les autres mystères de notre salut sont renouvelés à toutes heures et à tous moments mystiquement, et PAR COMMUNICATON DE GRACES aux âmes fidèles et amies de Dieu.

Selon ceci, l'âme se peut mettre au pied de la croix méditant la Passion de son Sauveur, regardant comme il a souffert. Mais regardant ce mystère *en Dieu*, elle le voit *en acte* devant lui qui nous donne son Fils par amour, le livrant pour l'expiation de nos péchés à la mort de la Croix (2).

Il est possible de combiner les deux méthodes : c'est ce que feront les Jésuites bérulliens. On peut même soutenir, dans une certaine mesure, que la « composition du

(1) Cette dernière critique — est-il besoin de le dire? — ne s'adresse pas à saint Ignace, pour qui la composition du lieu ne forme qu'un des préludes de la méditation, mais à une certaine manière maladroite d'appliquer la méthode des Exercices.

(2) Marguerite d'Arbouze, *Traité de l'oraison*, Paris, 1625 (texte cité par H. Delsart, *Marguerite d'Arbouze Abbesse du Val-de-Grâce*, Paris, 1923, pp. 200-201). On remarquera que l'explication donnée par Marguerite de la perpétuité des mystères ne coïncide pas de tout point avec celle de Bérulle, quoiqu'elle s'inspire du même souci.

lieu » présuppose la théorie de la perpétuité des mystères.

Il n'en reste pas moins vrai que, prises en elles-mêmes, les deux méthodes sont essentiellement distinctes. D'un côté on nous dit : « faites *comme si* vous étiez présent au mystère ». De l'autre : « ces mystères sont réellement, physiquement présents : ils agissent en ce moment même sur notre âme, au plus intime de nous-mêmes, portés qu'ils sont par l'efficace de la puissance divine, partout présente : *ea quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est gratiam in nobis causant ex virtute divinitatis eius : quae quidem virtus* PRAESENTIALITER *attingit omnia loca et tempora* (1).

Aucune des sources examinées jusqu'ici ne suffit donc à expliquer la genèse du bérullisme : ou bien elles ne contiennent pas vraiment la doctrine spécifiquement bérullienne, c'est-à-dire la théorie de l'adhérence aux états du Verbe Incarné; ou bien cette doctrine n'y est qu'en germe, à l'état latent ou diffus.

Si nous voulons découvrir le livre qui, vers 1604, fut l'instrument providentiel de la conversion de Bérulle, il nous reste donc à trouver un ouvrage qui, tout ensemble, contienne le christocentrisme bérullien dans ce qu'il a de plus caractéristique, et qui le présente avec tant de relief et d'autorité qu'il dût s'imposer à l'esprit du futur fondateur de l'école française.

Je ne connais qu'un seul ouvrage qui réponde à toutes ces conditions réunies, et qui y réponde parfaitement : c'est le livre publié en 1602 par l'illustre Beaucousin, le propre directeur de Bérulle : la *Perle Évangélique*.

(*A suivre.*)

Dom J. HUIJBEN, O.S.B.

(1) Voir les textes de saint Thomas cités plus haut.

Sévère et le pseudo-Denys

Je ne crois pas qu'actuellement aucun travailleur songe encore à attribuer à un disciple de saint Paul les œuvres qui portent le nom de Denys l'Aréopagite. Pendant longtemps et jusqu'au milieu du XIX[e] siècle, le problème de l'origine de ces ouvrages est resté brûlant; il a désormais cessé de l'être, et l'on peut, en toute sérénité, parler du pseudo-Denys.

Les érudits ne s'en préoccupent pas moins de soulever le voile qui recouvre encore la personnalité de l'auteur, et, lorsque, de temps à autre, ils prononcent un nom, comme pouvant être celui du mystérieux écrivain, ils sont assurés d'exciter la curiosité d'un public plus large que celui qui s'intéresse d'ordinaire aux recherches d'érudition. Tel est le sort qui est récemment advenu au R. P. Stiglmayr, un spécialiste des études dionysiennes, dont deux articles remarqués attribuent en définitive à Sévère d'Antioche la paternité des écrits aréopagitiques (1).

La solution était inattendue. Faut-il parler cependant, comme le fait le R. P. d'Alès, d'émoi et de scandale (2)? Ces termes semblent un peu forts. Sévère d'Antioche est assurément, au premier tiers du VI[e] siècle, la personnalité la plus en vue du monophysisme modéré. Mais voici plus de vingt ans que le bel ouvrage de M. J. Lebon sur

(1) J. Stiglmayr, *Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien*, dans *Skolastik*, 1928, p. 1-27; 161-189.

(2) A. d'Alès, *Bulletin de théologie historique*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XIX, 1929, p. 537.

Le monophysisme sévérien nous a appris qu'il ne fallait pas juger le patriarche d'Antioche et sa doctrine d'après des catégories toutes faites. « La christologie sévérienne, écrivait alors le professeur de Louvain, n'a pas voulu, par crainte du nestorianisme, s'accommoder à la définition du Synode : elle est restée préchalcédonienne : c'est une fidèle copie des enseignements de l'illustre docteur de l'Église, saint Cyrille d'Alexandrie. L'éloignement égal des eutichyanistes et des nestoriens, l'attachement à la doctrine de saint Cyrille ont garanti aux monophysites de la secte sévérienne une orthodoxie *matérielle* que nous avons eu soin de leur reconnaître (1)... »

Alors même que Sévère serait l'auteur responsable des écrits aréopagitiques, nous n'aurions pas à crier au scandale. Et nous devrions d'autant moins le faire que ces écrits « ont avec les monophysites des relations troublantes. C'est à l'occasion d'un concile de Tyr, avant 513, que Zacharie le Rhéteur, dans son *Histoire ecclésiastique*, affirme que le patriarche Sévère d'Antioche avait lu de vieux auteurs et parmi les disciples des apôtres Hiérothée, Denys, Tite et Timothée; Sévère, en fait, utilisait les écrits aréopagitiques dans son Traité contre Julien d'Halicarnasse. Les évêques sévériens, avant 530 probablement, se référaient au livre des noms divins dans une lettre à Justinien. Enfin, dans un conférence entre catholiques et monophysites du parti de Sévère (sans doute en 532), ces derniers voulurent confirmer leurs doctrines au moyen des écrits de l'Aréopagite : l'évêque Hypatios d'Ephèse, au nom des catholiques, écarta rondement le témoignage (2) ».

S'il en est ainsi, et si réellement les premières traces d'une utilisation des livres du pseudo-Denys figurent dans des ouvrages monophysites (3), il n'y aurait rien

(1) J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 522-523.
(2) M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 131.
(3) Le dernier mot n'est peut-être pas encore dit sur les plus

d'étonnant à ce que l'Aréopagite lui-même — j'entends son porte-parole — eût appartenu au clan des sévériens. La question peut du moins être posée. Il est vrai que M. Lebon écrit : « Le monophysisme du pseudo-Denys semble actuellement admis. J'avoue que je suis loin d'en être convaincu, car, du point de vue de l'histoire, de la doctrine et de la terminologie du monophysisme, le pseudo-Denys m'apparaît comme un spécimen unique parmi tous les monophysites que j'ai rencontrés et étudiés (1). »

Venant d'un des érudits qui, aujourd'hui, connaissent le mieux les aspects ondoyants et multiples de la doctrine monophysite, cette déclaration si ferme ne saurait manquer d'être remarquée, car elle ouvre sur le problème dionysien des horizons nouveaux et montre que l'examen de la théologie aréopagitique a besoin d'être repris

anciennes utilisations du pseudo-Denys. S'il fallait prendre à la lettre le témoignage de Libératus, *Breviar.*, 10, saint Cyrille d'Alexandrie lui-même dans les trois livres *Contre Diodore et Théodore* et dans le livre *De incarnatione*, aurait introduit des citations du pseudo-Denys; et récemment M. Devreesse, *Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, t. IV, 1929-1930, a cru pouvoir faire état de ce témoignage pour dénier à Sévère la paternité des écrits pseudo-aréopagitiques. Je ne crois pas que l'on puisse utiliser dans la question le texte de Libératus. Mais il reste que de nouveaux travaux permettront de fixer avec plus de précision la date de l'apparition dans l'histoire de nos écrits.

Notons en passant que le passage signalé ci-dessus, dans une citation du R. P. Viller, sous le nom de Zacharie le rhéteur n'appartient pas réellement à ce personnage. Il figure au livre VII. chapitre 12, de la compilation historique qui porte son nom. Mais « tout historien qui utilise cet ouvrage sait ou doit savoir que le syrien anonyme qui l'a compilé, cesse en terminant son livre VI, d'employer l'histoire ecclésiastique de Zacharie et prend expressément congé de cet auteur, et que le livre VII s'inspire certainement d'autres sources ». J. Lebon, *Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXVI, 1930, p. 906. Ces sources n'ont pas la valeur de Zacharie, qui avait été l'ami de Sévère, et l'on ne peut se fier, sans critique, à ce qui est dit sur la lecture de Hiérothée, de Denys, de Tite et de Timothée par le patriarche d'Antioche.

(1) J. Lebon, *art. cit.*, p. 915, n. 1.

sur des bases plus larges que celles qui avaient été utilisées jusqu'à présent.

Passons cependant sur ce point. Le R. P. Stiglmayr a-t-il réussi à démontrer, comme il le pense, que Sévère d'Antioche est l'auteur des faux dionysiens? Le nom du savant chercheur et les longues études auxquelles depuis tant d'années il se livre au sujet de ces écrits étaient bien faites pour assurer à sa thèse une prévention sympathique (1). Mais, après avoir lu l'article documenté que M. Lebon vient de consacrer à l'exposé et à la réfutation de cette opinion, il n'est plus permis d'hésiter : la réponse négative s'impose. Ni les éléments particuliers mis en œuvre par le docte jésuite, ni leur ensemble ne font apparaître entre Sévère d'Antioche et le pseudo-Denys des ressemblances tellement caractéristiques qu'elles ne puissent s'expliquer que par l'identité des personnages.

Un des arguments de M. Lebon doit ici retenir notre attention. Sévère d'Antioche cite quelquefois les écrits aréopagitiques. Dans la lettre à l'higoumène Jean, qui nous est connue par les extraits qu'en donne la *Doctrina Patrum*, il rapporte un passage célèbre de la lettre de Denys à Gaïus, et il l'introduit comme étant la parole du très sage Denys l'Aréopagite (2). Il semble d'ailleurs que ce texte lui avait été signalé par son correspondant, et que c'est ainsi sur une suggestion venue du dehors qu'il se trouve amené à l'examiner. Cet examen rapide se borne d'ailleurs à résumer une explication plus développée que Sévère dit avoir donnée du même passage en d'autres écrits.

Une autre citation de « Denys l'Aréopagite » empruntée au *De divinis nominibus*, figure dans l'*Adversus apolo-*

(1) Cette sympathie est manifeste par exemple dans le compte-rendu du P. d'Alès, que nous avons déjà signalé, *Recherches de Science religieuse*, t. XIX, 1929, p. 537-539, malgré la réserve finale.

(2) *Doctrina Patrum*, 41, XXIV; édit. Diekamp, Muuster, 1907, p. 309. L'auteur de la *Doctrina* cite lui-même à deux reprises ce texte de Denys, 15, XXI, p. 97, et 20, XVI, p. 132.

giam Iuliani de Sévère (1). Le texte syriaque de cet ouvrage est encore inédit, de même que celui du *Contra additiones Iuliani*, où l'on retrouve la même citation de « Denys l'Aréopagite ». Dans les deux traités, Sévère se montre fidèle à sa méthode habituelle qui consiste à accumuler les témoignages patristiques et à les commenter : « Il réunit dans ces deux ouvrages un ensemble de 232 citations patristiques empruntées pour une moitié presque aux œuvres de saint Cyrille. Ce sont ces témoignages qui forment, pour ainsi dire, la trame des ouvrages; Sévère se contente de les mettre en valeur en relevant la distance qui sépare leur doctrine de celle de l'adversaire (2). »

Or, si Sévère se plaît à accumuler dans ses écrits les textes patristiques, et si ses florilèges sont d'une richesse peu commune, il apporte toujours la plus parfaite loyauté dans ces citations. Il lui arrive sans doute d'accepter des textes apocryphes, de donner à des pseudépigraphes une autorité qu'ils ne méritent pas. Il agit ici comme tous ses contemporains, ou comme presque tous. Si saint Cyrille d'Alexandrie n'a pas hésité à accueillir les faux apollinaristes, il n'est pas étrange que Sévère reçoive à son tour les faux aréopagitiques. Ce faisant, il se montre peut-être imprudent; il n'est pas malhonnête.

Pourrait-on dire la même chose s'il était lui-même l'auteur de ces faux? Il les cite, nous l'avons remarqué, sous le nom de Denys l'Aréopagite. Ce qui prouve, ajoutons-nous, qu'il les croit bien authentiques. Le P. Stiglmayr tire la conclusion inverse et dénonce en Sévère le plus indigne des faussaires. Mais cette conclusion ne s'appuie sur aucun argument sérieux, et ce ne sont pas les allusions que le savant historien croit trouver dans

(1) Sur cet ouvrage de Sévère, voir R Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, 1924, p. 44 sq.

(2) R. Draguet, *op. cit.*, p. 49. Si j'entends bien ce que dit R. Draguet, *op. cit.*, p. 27, Sévère cite encore Denys l'Aréopagite dans l'ouvrage appelé *Critique du Tome* (de Julien). Cette citation n'a pas encore, que je sache, été relevée.

l'œuvre de Zacharie le rhéteur (1) qui peuvent constituer une preuve.

Par contre, tout ce que nous savons de Sévère — et nous en savons beaucoup de choses, non seulement par ses propres ouvrages, mais encore par ceux de ses amis et de ses ennemis — nous invite à le considérer comme un homme droit et loyal : « Ascète impitoyable à son corps, homme de grande culture, profondément versé dans la littérature biblique, dans celle des Pères et dans le droit canonique; écrivain facile, raisonneur subtil et indéconcertable, ambitieux sans doute, mais préoccupé plutôt du succès de ses idées que de sa propre fortune, caractère inflexible (2) », tel est le portrait que trace de lui Mgr Duchesne : tous les historiens qui ont eu à s'occuper du patriarche d'Antioche dépeignent de la même manière sa physionomie morale.

Il serait assez vain de demander à cet argument plus qu'il ne peut donner : à lui seul, il n'apporte qu'une probabilité, et M. Lebon le sait si bien qu'il insiste longuement, dans l'article magistral auquel nous nous référons ici, sur les divergences essentielles entre l'enseignement de Sévère et celui de l'Aréopagite. Le P. Stiglmayr avait cru découvrir des points de contact nombreux : illusions, déclare M. Lebon, et il le prouve.

Nous ne saurions suivre, dans sa démonstration, l'éminent professeur de Louvain. La note présente n'avait pas d'autre but que de signaler son étude et de mettre en relief un de ses arguments. Le problème de la personnalité du pseudo-Denys reste donc ouvert. Il est permis d'espérer qu'il sera, comme tant d'autres, résolu quelque jour.

G. Bardy.

(1) Nous avons vu d'ailleurs (supra, p. 44, note 3) que le passage en question de l'Histoire ecclésiastique n'appartient pas à Zacharie le rhéteur, de sorte que le roman, imaginé par le P. Stiglmayr, d'un Zacharie se faisant le complice de Sévère pour accréditer ses faux s'écroule de lui-même.

(2) L. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle*, Paris, 1925, p. 99.

Chronique d'histoire de la spiritualité

L'antiquité chrétienne (1)

(*Fin*)

Nous terminions notre dernière chronique, — peut-être nos lecteurs voudront-is bien s'en souvenir, — par quelques considérations sur la manière dont le noyau de la doctrine chrétienne, le trésor du Révélé (*depositum fidei*) « s'est épanoui » progressivement en un trésor de doctrine d'abord, pendant l'Antiquité chrétienne, ensuite, au Moyen-Age, en une science prise au sens strict et technique du mot, la théologie catholique. Ce « processus » caractérise toute la vie intellectuelle et spirituelle de ces deux périodes, et particulièrement les œuvres doctrinales composées d'abord par ceux que l'Église apelle ses Pères, ensuite par ceux qu'elle appelle ses théologiens. Négliger ou méconnaître ce fait serait s'exposer à mal comprendre ces œuvres, ou à ne les comprendre qu'imparfaitement. Ces écrits en effet demandent à être accompagnés d'introductions : introductions générales, toujours, souvent introductions spéciales. C'est ce qu'a senti l'auteur de deux ouvrages récemment parus, sur l'évêque-théologien du III[e] siècle, saint Méthode et son œuvre. Dans le premier, M. Farges donne la traduction du traité *Du libre arbitre* précédée d'une introduction détaillée (2). Saint Méthode composa ce traité spécialement pour réfuter la doctrine concernant l'origine du mal, imaginée par la fausse gnose

(1) Voir *Supplément* de janvier, pp. [56]-[64].

(2) *Méthode d'Olympe, Du libre Arbitre,* traduction précédée d'une Introduction, par Jacq. Farges, 1 vol. in-8, XV-184 ; 1929, Paris, Beauchesne ; 36 fr.

des Valentiniens qui, comme tous les autres systèmes gnostiques, exploitait les données diverses de la Sagesse antique au détriment de la vérité révélée. L'introduction porte donc sur « les questions de l'origine du monde, du libre arbitre et du problème du mal dans la pensée grecque, judaïque et chrétienne avant Méthode ». Elle est remarquable par sa netteté, sa clarté et, — malgré sa longueur relative, — par sa concision. La pensée grecque sur ces trois questions s'y trouve résumée depuis Socrate, Platon et Aristote. Sur la pensée juive, l'auteur est bref : les juifs n'étaient pas philosophes, à l'exception de Philon d'Alexandrie. La pensée chrétienne antérieurement à saint Méthode était une source de difficultés : le Christianisme n'est pas une école de philosophie, et jusqu'alors il n'avait produit aucun penseur de race : même Clément d'Alexandrie et Origène avaient été des philosophes médiocres, des éclectiques. M. Farges parvient cependant à en dégager les traits caractéristiques. Son second ouvrage est consacré à l'ensemble des « idées morales et religieuses de saint Méthode » (1). Non moins important que le premier, il forme une excellente introduction à ce qui nous reste de l'œuvre du saint évêque. M. Farges nous donnera-t-il un jour aussi une traduction annotée du dialogue *le Banquet*, cet éloge de la virginité ? (2)

(1) *Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, contribution à l'étude des rapports du Christianisme et de l'Hellénisme à la fin du III[e] siècle, par Jacq. Farges, 1 vol. in-8, XVI-266 ; 1929, Paris, Beauchesne ; 46 fr.

(2) L'auteur traite d'abord de la personne de S. Méthode et de son œuvre en général (livre I), ensuite de sa pensée sur Dieu et la création, sur l'homme, sur le Christ et son œuvre, sur la vie chrétienne et sur les fins dernières (livre II), enfin des sources de cette doctrine : Écriture Sainte, Tradition, Philosophie (livre III). — A la fin de l'ouvrage, une feuille, ajoutée, comme supplément à la notice biographique, reproduit un résumé (paru dans la *Rev. d'Hist. eccl.* de 1929) d'une étude du Dr. Diekamp (publiée dans la *Theol. Quartalschr.* en 1928), sur le siège de S. Méthode. Il nous semble que, si M. F. eût eu connaissance de cet article avant la mise sous presse de ses livres, il aurait hésité à appeler S. Méthode *évêque d'Olympe*, peut-être même l'eût-il appelé évêque de Philippes. Cependant la thèse n'était pas neuve ; autrefois présentée timidement, elle avait été bientôt écartée ; mais le Dr D. l'avait remise en avant et dès 1918 (dans la *Theol. Revue*), avec succès.

Un service analogue peut être rendu par un autre livre, paru chez le même éditeur, et consacré à saint Grégoire de Nazianze. L'auteur, M. E. Fleury, l'a compris comme une étude sur l'Hellénisme et le Christianisme au IVe siècle, dont il considère les rapports comme concrétisés dans la personne du grand Docteur (1). Saint Grégoire de Nazianze est en effet pour lui « un des premiers écrivains grecs du IVe siècle, celui peut-être en qui s'est le plus harmonieusement réalisé l'accord de la culture hellénique et du Christianisme ». Nous aurions donc en saint Grégoire la substance de tout le « processus » dont nous parlons. Dans une certaine mesure et en tenant compte des limites d'une nature humaine, si riche qu'elle soit, cette opinion est vraie, et on en peut dire autant, d'une autre manière, pour un saint Augustin, et en somme pour saint Jean Chrysostome, pour saint Basile, saint Grégoire de Nysse et bien d'autres. L'auteur toutefois n'a pas voulu traiter la question dans son ensemble : homme de lettres, il examine en son héros seulement le « lettré », jugeant que le théologien reste en dehors de sa compétence. Cet aspect partiel n'est pas sans intérêt, mais c'est plutôt l'aspect extérieur; disons qu'on s'occupe surtout de « l'homme », et beaucoup moins du « saint » ou de l'homme intérieur. On observe chez lui des contrastes violents et même déconcertants : tempérament plutôt féminin, nous dit l'auteur. Oui, mais qui, à son heure, pouvait déployer une force magnifique. Nature très riche, nature d'artiste aussi, nature émotive, nature d'une délicatesse et sensibilité extrêmes, en qui les moindres chocs de l'extérieur pouvaient produire des secousses si profondes qu'elles semblaient ébranler son être tout entier. Ainsi dans sa vie quotidienne ce grand théologien fut souvent un homme indécis, changeant, inquiet, et il donne parfois l'impression de ne pouvoir se

(1) *Hellénisme et Christianisme; Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, par M. E. Fleury, 1 vol. gr. in-8, XII-382 p.; 1930; Gabr. Beauchesne; 54 fr. — L'auteur suit l'ordre chronologique : la famille, premières années (ch. I); l'étudiant (ch. II); Hellénisme et Christianisme, — la culture de Gr. de Naz. (ch. III); la vie ascétique, l'ordination (ch. IV); Grég. et l'empereur Julien (ch. V); les affaires de Césarée, — Césarée et Gorgonie (ch. VI); l'épiscopat, Sasime et Nazianze (ch. VII); l'év. de Constantinople (ch. VIII); les dernières années, l'homme (ch. IX); conclusion.

maintenir dans un équilibre suffisant. En réalité, c'est au plus profond de son être qu'il trouvait son unité, sa paix, son équilibre. C'est là aussi que se faisait l'accord parfait entre l'hellène et le chrétien. Dans le reste de son être, ces deux hommes tantôt s'embrassaient, tantôt se combattaient. L'étude de M. Fleury est certes fort intéressante, car on ne pourra bien comprendre le théologien et ses œuvres, sans connaître « l'humaniste ». Nous aurions seulement préféré un récit un peu plus sobre. Vers le milieu de son livre, au cours d'une de ses longues digressions, l'auteur fait la réflexion très juste « qu'un orateur, un écrivain qui enfle tant soit peu le ton, nous paraît toujours à la limite d'une fausse note ». Cette limite, M. Fleury ne l'a-t-il pas effleurée lui-même quelquefois ? En tous cas, ces amples considérations alourdissent la marche de son récit, dont le fond, si intéressant, méritait de ressortir davantage.

Il nous semble à propos de rappeler ici un autre livre sur le même saint, auquel le même éditeur, il y a quelques années, a donné place après coup parmi ses éditions. L'auteur en était M. Pinault, et cet ouvrage formait sa thèse doctorale. A son titre véritable : *le Platonisme de saint Grégoire de Nazianze*, il ajoutait comme sous titre : « Essai sur les relations du Christianisme et de l'Hellénisme dans son œuvre théologique » (1). Ici c'est donc du théologien qu'il est question, de sorte que le livre est comme le complément de celui de M. Fleury. De la personne du saint il n'est parlé qu'au début, où l'on rappelle sa formation à la maison paternelle et dans les divers centres universitaires. Ensuite il n'est plus question que de la doctrine. L'analyse qu'en fait l'au-

(1) *Le Platonisme de saint Grégoire de Nazianze : Essai sur les relations du Christianisme et de l'Hellénisme dans son œuvre théologique*, par M. H. Pinault, 1 vol. gr. in-8, XII-244 ; 1925 ; Gabriel Beauchesne, Paris. — Division : la formation de S. Grég. (ch. I); la pensée de S. Grég. sur les éléments de sa formation (Christianisme et Hellénisme) et sur leurs rapports (ch. II); questions de psychologie et d'épistémologie (ch. III); l'impossibilité de connaître la nature de Dieu (ch. IV); valeur et étendue de notre connaissance de Dieu (ch. V); la purification : sa place dans l'ascension vers Dieu, sa nécessité (ch. VI); la purification : sa nature (ch. VII); la ressemblance à Dieu (ch. VIII); la contemplation (ch. IX); la Trinité (ch. X); conclusion.

teur devait lui servir de base pour sa comparaison avec les doctrines platoniciennes. Elle nous permet en outre de jeter un regard sur le fond même de la théologie de saint Grégoire, tant au sujet de Dieu un et trine que de l'ascèse, par laquelle l'âme monte vers la connaissance et la compréhension de ce Dieu qu'on atteint dans la contemplation mystique ici-bas, avant d'arriver à la vision face à face au ciel. Le livre présente ainsi un résumé, — très clair, — de la doctrine spirituelle du saint, qui nous permet en même temps de lancer un regard discret sur la sainteté même de cet homme, dont les allures nous déconcertent autant que ses proportions nous dépassent (1).

Après saint Méthode et saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome vient de trouver son introducteur. Cette fois c'est un Allemand, un bénédictin de Seckau, Dom Chrysostome Baur, qui s'est fait depuis de longues années une renommée en ce domaine. Sa vie de moine, en effet, a été spécialement consacrée à l'étude de ce grand docteur, qui lui fut donné comme patron céleste lors de son entrée en religion. De ses études les résultats ont paru dans plusieurs périodiques, et non seulement de langue allemande. Sa dernière publication est cette vie du saint qui a été éditée l'année dernière en deux beaux volumes à Munich (2). On n'en

(1) Il est à noter cependant que la théologie qui se trouve ici analysée n'est pas toute la théologie du saint docteur. On remarquera, par exemple, l'absence d'un chapitre, — ou de plusieurs — sur la Christologie. C'est que la Christologie, comme telle, ne rentrait pas dans la perspective de l'auteur, ne donnant pas matière à comparaison avec le platonisme; car le platonisme — et surtout le néo-platonisme — n'offre pas de place à un rédempteur. Ainsi du rôle du Seigneur dans l'ascension de l'âme vers Dieu il n'est question qu'incidemment.

(2) *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, par le R. P. Chrys. Baur, O.S.B., 2 vol. gr. in-8, XL-330, 411; 1929-1930; Max Hueber, Munich, 22.50 Mrk., 27.50 Mrk. — Le premier vol. étudie la première période de la vie du saint, qui se passa à Antioche; le second, la période de Constantinople et de l'exil. Les XL pag. du début examinent les sources de façon très compétente. Des notes, d'ailleurs sobres, au bas des pages, déchargent de temps à autre le texte de certains détails trop importants pour être négligés, ou renvoient à des ouvrages spéciaux. Une double table bibliographique

saurait faire un trop vif éloge. Une vie de saint Jean Chrysostome, vraiment « moderne » et bien mise au point nous manquait. Celle de Puech, parue dans la collection « *les Saints* », malgré ses qualités indéniables, est de dimensions trop modestes non seulement à l'égard du personnage lui-même, mais aussi à l'égard de son milieu et son entourage historique. Ces deux volumes sont d'une lecture si agréable et si facile, les chapitres, — courts, — se succèdent avec une si heureuse variété, tous les personnages rencontrés en chemin sont portraiturés avec tant de vie, que l'on croirait avoir affaire à un roman. En réalité c'est un drame... Au surplus, l'auteur est un maître écrivain. Ce n'est pas le théologien ou le moraliste dont il fait le portrait, ni le prédicateur ou l'exégète, bien que ces aspects ne soient pas négligés; il s'attache aux traits d'ensemble de cette grande figure, qu'il réussit à faire revivre devant ses lecteurs. Historien impartial, l'auteur a dû laisser en suspens plus d'un problème psychologique : les voies de Dieu sont mystérieuses, mais Il est toujours admirable dans ses saints! Après la lecture du livre, on a l'impression de connaître véritablement saint Jean, et le temps et le milieu où il a vécu, travaillé, combattu, souffert et prié; on a une idée de l'œuvre, — gigantesque, — qu'il nous a laissée : ainsi pourra-t-on commencer à l'étudier avec profit.

Sur les doctrines hellénistes mêmes et leurs origines, comme sur leurs rapports avec la doctrine chrétienne, nous sommes renseignés par d'autres ouvrages récents. Le Dr Wagner, voulant étudier la norme de la moralité chrétienne et ses origines, fut amené à interroger l'antiquité avec quelque précision. Le résultat en a été le beau petit livre sur *Le concept de la moralité dans l'éthique des Anciens* (1). Pour

complète l'appareil d'information. — En ce qui concerne la doctrine du saint, l'auteur se montre peut-être un peu trop prudent; il nous semble qu'il aurait pu sans crainte donner plus de valeur à la correspondance du saint avec le Pape S. Innocent, à l'égard de la primauté du Souverain Pontife; il en va de même pour la portée de l'enseignement du saint sur le sacrement de Pénitence.

(1) *Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik*, par le Dr Friedrich Wagner (Münsterische Beiträge zur Theologie, fasc. 14), 1 vol. gr. in-8, VI-187; 1928, Aschendorffsche Verlagsbuchh., Münster en Westphalie; 7,95 Mark.

cet aperçu succinct et clair, les meilleurs ouvrages et les plus autorisés ont été consultés. La série des auteurs interrogés commence avec Pythagore et Héraclite, pour finir, en passant par Philon et Plutarque, avec Proclus, le dernier des néoplatoniciens. Notons qu'il ne s'agit pas d'un simple résumé objectif de ces conceptions diverses; toutes sont, au contraire, considérées du point de vue de l'éthique chrétienne, qui sert constamment de pierre de touche. C'est de là que le livre tire incontestablement pour nous son plus grand intérêt.

Le Dr Götzmann, nous exposant *Les preuves de l'immortalité chez les Pères et les Scholastiques* (1), commence, lui aussi, par interroger les Anciens. Il s'agit ici, en effet, d'un « dogme universel », d'une vérité dont tous les hommes paraissent avoir été, au fond de leur âme, naturellement convaincus. Les penseurs de l'antiquité ont essayé de découvrir à cette croyance des fondements rationnels, ou des « preuves ». Les penseurs chrétiens ont fait le même travail, surtout dans un dessein apologétique; mais ils y étaient conduits également par le désir de savoir comment et dans quelle mesure ce dogme correspond aux aspirations naturelles de l'homme. Dans ces recherches, les penseurs chrétiens n'ont pas méprisé les résultats obtenus par leurs devanciers païens; nous les voyons étudier et examiner ces résultats attentivement, les adopter en tout ou en partie, ou bien les réfuter et rejeter. A ces arguments ils ajoutent des raisons d'autorité empruntées à la sainte Écriture ou à la Tradition, quelquefois aussi de nouvelles « preuves » rationnelles. On suit l'histoire de ces efforts de la pensée antique avec grand intérêt; avec plus d'attention encore observe-t-on les progrès de la pensée chrétienne exposée par l'auteur d'une façon parfaitement claire et bien ordonnée. Pensée d'ailleurs plus variée qu'on ne serait tenté d'abord de le croire. Parfois la question de l'immortalité se trouve liée à d'autres problèmes. Dans les premiers temps, par exemple, elle faisait volontiers corps avec le dogme de la résurrection qui souvent passait au premier plan. Notre auteur avec raison ne s'est pas laissé entraîner dans ces complications et s'est strictement limité à son

(1) *Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des XIII Jahrhunderts*, par le Dr W. Götzmann, 1 vol. gr. in-8, VIII-247; 1927, Friedrich Gutsch, Karlsruhe; 7,50 Mark, relié.

sujet. Il arrête son exposé à la fin du XIII[e] siècle. C'est qu'après cette époque il n'y a rien de vraiment neuf à enregistrer, rien qui ne se trouve, au moins en substance, dans les « preuves » fournies par le passé. Le livre forme un tout complet. On désirerait seulement un index alphabétique.

Avec le livre du D[r] J. Quasten sur *La musique et le chant dans les cultes du paganisme antique et de l'antiquité chrétienne* (1), c'est un aspect tout autre de la vie chrétienne qui nous est présenté; mais combien intéressant! Nous trouvons aujourd'hui très naturel qu'on chante les louanges de Dieu et même qu'on accompagne ce chant ou qu'on le fasse alterner avec la musique d'orgue. Si l'on écarte les orchestres, on aime les orgues devenues traditionnelles à l'église. Il n'en fut pas toujours ainsi. Le beau, disait un jour un fils de saint Dominique (prédicateur bien connu à Paris), vient en dernier lieu, après le vrai et le bon, dans l'ordre métaphysique, mais aussi dans l'ordre physique et psychologique. C'est ce que l'on constate dans le développement du culte chrétien. Ce culte aussi entra dans le monde comme un germe qui devait se développer selon la matière qu'il trouverait à s'assimiler. Ce développement demandait du temps. Les cultes païens avaient déployé leurs splendeurs où la musique et le chant occupaient une grande place, unis à la danse. De même le culte judaïque. L'Église commença par tout rejeter de ces usages, ou peu s'en faut. Précisons. Le refus opposé à l'héritage de la synagogue était une conséquence de son attitude devant les formes du culte païen. Car ce n'est pas dans le Judaïsme que le Christianisme prit corps, mais dans la gentilité. Et dans cette gentilité il trouva la musique intimement liée à tout ce qui était excès dans le culte, en même temps qu'elle était mêlée à la vie privée, domestique et publique, où elle n'était souvent qu'un excitant pour la sensualité. L'auteur de notre livre observe que « c'est justement par le rejet absolu de cette musique que le Christianisme est

(1) *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und Christlichen Frühzeit*, par J. Quasten, Dr. theol. (Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen, vol. 25), 1 vol. gr. in-8, XII-274, 38 planches hors texte, 1 figure; 1930; Aschendorffsche Verlagsbuchh., Münster en Westphalie; 17.25 Mrk.

devenu le créateur et le compositeur d'une musique qui ne fut plus un instrument au service de la magie, mais un moyen d'adoration au service du culte ». Progressivement, en effet, l'Église recueillit ce que le paganisme vaincu avait abandonné; elle l'employa au chant de ses noces avec l'Agneau. L'histoire nous présente cette évolution sous forme d'une lutte entre deux courants, l'un conservateur et « traditionaliste », l'autre « progressiste » et libéral; ainsi pouvait-on faire croire à une concession progressive faite par l'Église à la faiblesse de ses membres; au fond, il s'agissait d'une nécessité de la nature humaine qui marchait vers la conquête de ses droits sous la conduite de l'Esprit-Saint (1). Ce récit, le Dr Quasten nous le donne (sans oublier la réalité sous-jacente), en une forme très agréable et très vivante, où l'abondance des documents ne fait aucun tort à la clarté (2).

Le culte est à la base de tout le Christianisme, qui est essentiellement une *religion*. C'est du culte aussi que naît et s'élève la vie spirituelle : entre le culte et la vie spirituelle la relation est si intime, que l'un ne varie jamais sans l'autre. Bien plus, les variations et les variétés de la vie spirituelle ne sont que des manifestations d'un culte en son fond immuable, mais capable d'être pratiqué de diverses façons.

(1) Notons que le paganisme finit par connaître et pratiquer aussi en certaines rencontres un autre excès, celui du culte purement spirituel. Le dieu souverain ne pouvait être honoré par aucune musique, aucun chant, même par aucune parole proférée, mais uniquement par la parole intérieure!

(2) Les 3 premiers chapitres traitent du culte païen : I, musique et sacrifice, — II, la musique dans les mystères, — III, mystique des Anciens et musique; — les 2 suivants traitent du culte chrétien : IV, musique et chant dans la liturgie chrétienne primit., — V, musique et chant dans la vie chrétienne privée; le dernier chapitre traite de la musique et du chant dans le culte des morts païen et chrétien. Du culte juif il n'est question qu'incidemment : les emprunts que lui a faits l'Église au moment de sa séparation du Judaïsme appartiennent aux « germes » du culte chrétien, et consistaient ici en quelques mélodies (celle, par exemple, du chant simple du *Pater noster* à la Messe); ensuite, le contact étant rompu, l'Église ne fit point d'autres emprunts, sinon au moyen âge. L'auteur consacre cependant un paragraphe (le 3e du IVe chap.) à la pensée des Pères sur le chant et la musique dans le culte judaïque.

D'ailleurs ce culte, en son unité, comporte deux aspects : l'un public, l'autre privé; chacun de ces aspects revêt à son tour des nuances multiples. Cependant, comme elles sortent du même fond, plus elles s'en éloignent, plus elles s'exposent à s'affaiblir. Il y aura donc toujours avantage à se souvenir de ce fond commun et à s'en rapprocher, si l'on ne veut laisser enfin se creuser ces « cisternas dissipatas » dont nous parle Jérémie. De ce fond immuable la première manifestation, l'expression directe et authentique est le culte public de l'Église elle-même, qu'on désigne par le nom significatif de *Liturgie*. L'expression ici ne fait qu'un avec la réalité. C'est de quoi nous entretient Dom Vonier, abbé de Buckfast, dans son nouvel ouvrage sur *l'Alliance nouvelle et éternelle* (1). Le livre s'étend à toutes les époques, mais c'est vers l'antiquité que l'auteur porte son regard avec une préférence marquée, parce que les vérités qu'il voudrait remettre en pleine valeur il les trouve, mieux connues et reconnues, mieux mises en pratique, qu'en aucun autre temps. Il caractérise cette époque par le mot « classique », dans le même sens qu'on l'emploie en littérature. Son livre est d'un extrême intérêt. L'abbé de Buckfast est théologien, on le sait; il est penseur profond aussi et sûr. Ce qu'il veut, somme toute, c'est « examiner cet aspect du Christianisme qui en fait la plus stable et la plus assurée de toutes les religions tant au point de vue de la foi que de la pratique, — en d'autres termes : qui en fait une vraie Alliance de Dieu ». Résumer l'ouvrage serait chose bien difficile. Les dix-huit chapitres qui le composent traitent chacun d'un aspect différent de cette Alliance qui est l'œuvre de Dieu et de lui seul, qui est une « réalité pour toujours », immuable, stable, parfaite, et qui se résume dans le Christ, le Dieu-Homme. En lui est constitué le principe et la fin de la communion de l'homme avec Dieu, le but de l'Alliance. Tout y est *chose faite*, réalité qui existe en dehors de tout ce que l'homme fait ou peut faire. L'homme ne peut donc rien y ajouter, rien y parfaire, rien en distraire. Il ne s'agit pour lui que d'une « entrée » dans un monde de réalités divines déjà existant et qui n'est pas

(1) *The New and Eternal Covenant*, par Dom Anscar Vonier, Abbé de Buckfast, 1 vol. in-12, VIII-289; Londres, 1930, Burns, Oates et Washbourne; 6 sh.

moins plein, s'il n'y entre pas, ni ne devient plus plein du fait qu'il y entre. Même ses mérites n'y ajoutent rien, non plus que ses démérites ne lui enlèvent quoi que ce soit. Ses mérites, toute sa sainteté, il les y puise, ils sont là depuis le commencement, dans l'Agneau qui éclaire toute la cité. Parmi ces réalités divines il y a surtout le Sang du Christ. Dans ce Sang l'Alliance est conclue, sur lui elle repose, car « la victoire de Dieu sur le mal a été remportée par le fait humain et historique que le Fils de Dieu a répandu son Sang sur la croix : son Sang était en toute vérité l'instrument de cet acte merveilleux de la puissance et de la sagesse divines », de sorte que « là où est le Sang du Christ, là aussi est l'Alliance dans toute sa réalité et vitalité ». De la grâce de cette Alliance, « les sacrements sont les plus merveilleux représentants ». Leur action, leur pouvoir est en dehors de tout mérite de l'homme, dont le rôle se borne ici à faire ou à ne pas faire obstacle à leur rayonnement : « L'enfant qui vient de naître ne fait pas obstacle à la grâce baptismale, parce qu'il n'a pas le pouvoir de la refuser. » « Lorsque nous considérons d'un côté la sainteté des sacrements, et de l'autre la liberté illimitée de l'homme dans leur usage, nous sentons que nous nous trouvons en présence ou bien d'une énorme erreur, ou bien d'un immense mystère, mystère aussi grand que la création et la Providence, aussi grand que la majesté du Père qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et pleuvoir sur le champ du juste et celui de l'injuste. » — Comparé avec tout cela, qu'est l'effort de l'homme ? L'effort humain joue cependant son rôle dans l'œuvre de la sanctification. L'auteur ne le nie aucunement, il lui semble seulement que notre regard doit moins se porter vers ce côté que vers le rôle de Dieu. Il consacre même à ce sujet un chapitre spécial, intitulé « Les deux tendances ». Ces deux tendances, il les constate dans l'histoire non seulement de chaque âme, mais de l'Église tout entière. « Leur séparation, dit-il, donnerait naissance à une hérésie de la pire espèce. » Du côté de l'effort personnel on trouvera la « sainteté active » et la « sainteté expérimentale », — de l'autre « la foi dans une puissance sanctificatrice établie et inaltérable ». L'effort personnel sera nécessairement exigé de nous, parfois nous nous sentirons comme abandonnés à lui seul. Mais, dans le dessein de la Providence, ce sera toujours pour nous faire retrouver « la rive où est plantée la Croix ».

Là nous nous sentirons « à notre place », plus profondément conscients de notre « rien » que partout ailleurs, en nous reposant sur le « tout » de Dieu, lui rendant ainsi la pleine gloire qui lui appartient et qui est notre sainteté.

Peu de livres, ce nous semble, seront plus utiles que celui-ci, pour notre profit spirituel d'abord, puis pour l'intelligence de l'Antiquité chrétienne dont il nous découvre la spiritualité dans son fond, et enfin pour l'intelligence de la spiritualité contemporaine, car des sommets où ce guide très sûr a conduit son lecteur, plusieurs chemins se découvrent au regard émerveillé, qui relient le présent au lointain passé.

Parlant des hommes qui dans l'antiquité chrétienne ont réalisé en eux-mêmes l'accord de la culture hellénique et du Christianisme, nous nommions saint Augustin. C'est en lui peut-être que cet accord fut le plus complet, le plus harmonieux, le plus parfait, certainement le plus vaste. Saint Augustin dépasse sans contredit tous les Pères par son universalité : universalité des dons de l'intelligence, universalité des dons du cœur, — universalité en tous sens, dans le naturel aussi bien que dans le surnaturel, dans le divin comme dans l'humain. Il était, certes, de son temps; il résumait en soi tout ce qui était propre à son siècle, grâce à quoi il put être l'homme de tous, du savant aussi bien que du simple. Il l'est encore ! Les quinze siècles qui nous séparent de lui ne l'ont pas éloigné de nous. Seule la forme dont il revêt sa pensée trahit l'époque où il a vécu, sa pensée même est toujours nôtre. La clef de ce mystère se trouve, semble-t-il, au moins en grande partie, dans le fait que la grâce, qui a transformé en lui la nature à un si haut degré, n'a en rien amoindri l'homme. Cette plénitude et cette « intégrité » de son humanité explique, sans aucun doute, l'attrait que saint Augustin exerce sur ceux qui n'ont point la vie surnaturelle. Pour nous, ce qui, en lui, nous attire si vivement, c'est peut-être l'harmonieux accord entre la nature si pleinement humaine et le divin. Chez lui, ce divin que nous cherchons tous nous semble tellement à notre portée ! Quoi qu'il en soit, le quinzième centenaire de sa mort a fourni à cette sympathie universelle une occasion de se manifester. De ces témoignages, ce ne sont guère que ceux des catholiques qui nous intéressent ici. Le R. P. Chenu nous en a donné un aperçu provisoire dans son bel article « Pour lire saint

Augustin » du numéro de notre revue consacré au saint Docteur, et depuis, M. Bardy est venu avec sa compétence ordinaire alléger la tâche du chroniqueur de la spiritualité antique, par son article intitulé « Autour de saint Augustin ». Il reste cependant quelque chose à dire. La récolte a été si riche ! Multiples sont, en effet, les articles de revue, multiples aussi les publications, et non moins importants sont plusieurs recueils spéciaux renfermant des travaux de spécialistes. Tels sont les *Miscellanea Augustiana* publiés par des Augustins de diverses provinces, tel est aussi l'*Aurelius Augustinus* (1), publié en Allemagne, au nom de la Société de Görres, par le Dr. Grabmann, bien connu en France comme en Allemagne, et le Dr. Mausbach, ce savant si sympathique, que la mort vient d'arracher à l'Église et à sa patrie. Tel est encore le *Monument to saint Augustine* (2), paru en Angleterre et contenant des essais non seulement d'auteurs anglais mais aussi d'écrivains étrangers, parmi lesquels plusieurs dus à des plumes françaises. Enfin il faudrait signaler les éditions critiques et annotées de textes, ou leurs traductions. — Avec tout cela, il paraît que la *Vie de saint Augustin* que le R. P. Chenu réclamait se fait encore attendre. Est-ce vrai ? Ne pourrait-on pas soutenir que tout l'homme ici se trouve dans son œuvre ? Ce qui est certain, c'est qu'on ne pourrait écrire sa vie telle que le R. P. Chenu la demande, sans avoir de cette œuvre une connaissance profonde et complète, car c'est bien là qu'il faudra chercher les traits multiples, et si riches, de sa physionomie intérieure. Il n'est pas moins vrai que sans une connaissance préalable

(1) *Aurelius Augustinus; die Festschrift der Görres-gesellschaft zum 1500 Todestage des heiligen Augustinus*; publié par M. Grabmann et Jos. Mausbach, avec des articles de : A. Allgeier, A. Dyroff, Jos. Geyser, M. Grabmann, B. Jansen, S. J., H. Jedin, A. Kunzelmann, O. E. S. Aug., Jos. Mausbach, S. Merkle, Fr. J. v. Rintelen, K. Romeis, O. F. M., Jos. Sauer, O. Schilling, M. Schmaus, A. Schmitt, G. Söhngen, Fr. Stegmüller, H. Jos. Vogels; 1 vol. in-4°, XII-439 pp., avec planches; 1930; Cologne, Verlag J. P. Bachem; 26 Mrk., rel. 30 Mrk.

(2) *A Monument to Saint Augustine; Essays on some aspects of his thought, Written in commemoration of his 15th centenary*; avec des articles de : M. C. D'Arcy, S. J., Maurice Blondel, Christopher Dawson, Et. Gilson, J. Maritain, C. C. Martindale, S. J., Erich Przywara, S. J., J.-B. Reeves, O P., B. Roland-Gosselin, E. J. Watkin; 1 vol. gr. in-8, 367 pp.; 1930, Londres, Sheed & Ward. 12 sh. 6 d.

de la vie de saint Augustin et de son temps, on ne saura dégager de ses œuvres avec exactitude les traits de cette physionomie complexe. C'est pourquoi tous ces travaux, résultats de recherches précises et conduites avec une respectueuse sympathie, apportent chacun leur contribution au portrait dont nous rêvons. Les uns nous en découvrent des traits jusqu'ici inaperçus, d'autres nous apportent une lumière nouvelle sur l'ensemble de sa physionomie. C'est de ces derniers que nous voudrions dire aujourd'hui un mot, réservant les autres pour la prochaine chronique. — Parmi les œuvres de saint Augustin, celle qui le révèle de la façon la plus grandiose, la plus vaste, la plus compréhensive, est sans aucun doute « la Cité de Dieu ». Ses « Confessions » nous révèlent son intimité, ses œuvres théologiques nous révèlent sa profondeur, la « Cité de Dieu » nous révèle sa grandeur, et par cela même cet harmonieux accord entre les deux cultures que nous avons signalé chez lui. La « Cité de Dieu » en effet est son œuvre la plus synthétique : elle embrasse et Dieu même, un et trine, et toute son œuvre *ad extra*. Dans les vingt-deux livres qui la composent, il y a sans doute des lacunes, il y a peut-être surtout des longueurs; la charpente n'en est pas celle de la *Somme théologique* avec sa logique rigoureuse, mais la *Somme* aussi resta inachevée! Il était dans le dessein de la Providence que les deux plus grandes œuvres que le Christianisme ait produites, selon la parole de Léon XIII, demeurassent imparfaites. Rappelons que c'est la prise et le sac de Rome par le roi goth Alaric, en 410, qui fournit à saint Augustin l'occasion de composer son traité, dont l'idée cependant avait germé dans son esprit depuis longtemps. L'occasion valut à l'ouvrage son caractère apologétique, elle ne modifie pas son fond qui est bien exprimé par le titre, et qui, dans la pensée de l'auteur, n'a pas changé depuis le premier moment de sa conception : la « Cité de Dieu » a toujours été pour saint Augustin la description du plan divin éternel, réalisé dans le temps. Mûrie avec l'âge, et aussi sous l'action des événements, précisée enfin pendant le travail même des quatorze ans que saint Augustin a consacrés à sa réalisation, nous pouvons l'appeler le résumé et la quintessence de la pensée de notre Docteur sur Dieu et son œuvre. — Les écrits inspirés par ce grand ouvrage ont été multiples pendant le cours des âges; il aurait été surprenant que le quinzième centenaire de la mort de son auteur n'en

eût fourni aucun. De fait, plus d'une nouvelle étude sur la « Cité de Dieu » a paru à cette occasion. Quelques-unes s'inspirent d'une pensée exprimée par saint Augustin au cours de ses développements, pour la mettre en valeur ou pour la continuer (tel l'article du R. P. Monnot, S. J., dans le numéro des « Archives de Philosophie » consacré au centenaire) (1); d'autres cherchent à éclairer le sens de quelque passage obscur, d'autres enfin commentent les idées conductrices. Plusieurs parmi ces derniers travaux se sont attachés à la doctrine sociale ou politique du saint Docteur. Tels sont l'article de M. de Pange dans le numéro spécial des « Cahiers de la nouvelle journée » (2), l'article du Professeur de l'Université de Nimègue, v. d. Grinten, dans le numéro spécial des « *Studia catholica* » (3), l'article du R. P. V. Gestel, O. P., dans un numéro pareil du « *Thomistisch Tijdschrift* » (4), ou encore l'article qu'Otto Schilling a publié dans l' « *Aurelius Augustinus* », pour corriger surtout et redesser plusieurs opinions et conclusions fausses, énoncées par quelques-uns de ses compatriotes protestants (5). Le R. P. Cayré, lui, s'est arrêté au seul terme « civitas » qui se trouve à la base de la doctrine, dans le dessein d'en préciser, une fois pour toutes, les sens divers. Son exposé, qui évite de s'avanturer trop loin dans la matière, est fort clair et se termine par un petit schéma qui le résume d'une façon très pratique (6). — Enfin, voici M. Chr. Dawson qui dans le « *Monument to Saint Augustine* », nous parle de l'ensemble du grand traité. Son essai, intitulé « Saint Augustin et son

(1) P. Monnot, *Essai de Synthèse philosophique*, d'après le XI^e^ livre de la « Cité de Dieu ».

(2) Jean de Pange, *La Cité de Dieu.*

(3) J. v. d. Grinten, *De Staatsleer van Augustinus.*

(4) C. v. Gestel, O. P., *De Staatsleer van S. Augustinus.*

(5) Otto Schilling, *Die Staatslehre des hl. Augustinus nach « De Civitate Dei ».*

(6) F. Cayré, *La Cité de Dieu*; dans la *Rev. Thomiste*, nov.-déc. 1930.

Il faudrait signaler aussi les pages que M. Gilson a consacrées aux doctrines sociales de S. Aug. dans son livre magistral déjà loué plus d'une fois dans cette revue : *Introduction à l'étude de S. Augustin* (p. 220-248, *La Société Chrétienne*). Le livre de M. G., pour avoir paru un an avant, n'est pas moins l'ouvrage principal parmi tous ceux qui ont été publiés pour honorer le centenaire augustinien.

temps (1), est tout à fait remarquable. Dans une première partie : « L'ancien monde mourant », il nous donne un aperçu de l'époque où vivait saint Augustin, examinant les idées alors courantes, parmi les païens et aussi parmi les chrétiens, sur l'univers et son but, sur l'humanité et son organisation. Cet aperçu très concis est un vrai chef-d'œuvre. La deuxième partie : « la Cité de Dieu », nous décrit la pensée de saint Augustin sur les même points, telle qu'il la développe dans son grand traité. Ici, de fait, l'auteur nous met en face de la riche personnalité de saint Augustin, nous dévoilant toute la puissance et la profondeur de son génie, toute l'ampleur enfin de son regard serein et pénétrant. Et c'est bien l'Augustin que nous cherchions : celui qui réunissait en une harmonie grandiose tout le Christianisme et tout ce que le monde antique avait produit de vrai, de grand et de beau.

Dom H.-P. Louwerse, O. S. B.

(1) Christopher Dawson, *St. Augustine and his age.* I. *the dying world*; II. *the City of God.*

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne).